CLAUS WESTERMANN

SCHÖPFUNG

Das Reden von Schöpfer und Schöpfung war in seinem Ursprung Daseinssicherung und Vergewisserung der Welterhaltung für den bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt. Doch der Glaube an einen Schöpfer der Welt und des Menschen scheint heute immer mehr seinen Sinn zu verlieren. Wissenschaft und Technik lassen den Menschen als den Schöpfer seiner eigenen Welt erscheinen, der des Glaubens an einen Gott nicht mehr bedarf. Aber die Bedrohungen von Welt und Menschen sind gleichzeitig ins Gigantische gewachsen. Claus Westermann zeigt, wie der durch sich selbst bedrohte und gefährdete Mensch aufs neue nach seinen Grenzen und über seine Grenzen hinaus nach Anfang und Grund seiner Existenz und Geschichte fragt. Diese Frage verbindet ihn mit den biblischen Zeugen, die in den ersten elf Kapiteln der Bibel die Geschichte der Menschheit und die Entstehung der Welt in Gott dem Schöpfer begründet sehen. Doch die biblischen Schöpfungsberichte sind durch die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht überholt. In der Deutung Claus Westermanns gewinnt der Schöpfungsglaube für den Menschen unserer Tage seine ursprüngliche Dimension zurück: als Sinngebung der Geschichte und Begründung der bedrohten menschlichen Existenz von Gott her.

n 77/3
78,50

Kreuz-Verlag Stuttgart · Berlin

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/schpfung0000unse

CLAUS WESTERMANN · SCHÖPFUNG

THEMEN DER THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON HANS JÜRGEN SCHULTZ

BAND 12

CLAUS WESTERMANN

SCHÖPFUNG

KREUZ-VERLAG STUTTGART · BERLIN

2. AUFLAGE (11.—13. TAUSEND) 1976
© KREUZ VERLAG STUTTGART 1971
GESTALTUNG: HANS HUG
GESAMTHERSTELLUNG:
VERLAGSDRUCKEREI E. RIEDER, SCHROBENHAUSEN
ISBN 3 7831 0358 4

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	8
I. Schöpfung als Urgeschehen	29
II. Die Schöpfung der Welt und die Schöpfung des Menschen	48
1. Aufbau und Eigenart von Genesis 1,1–2,4a	57
2. Die Erschaffung des Menschen in Genesis 1	68
3. Die Gottesebenbildlichkeit	80
4. „Siehe: es war sehr gut“	88
5. Das Ruhen Gottes	93
III. Erschaffung und Grenze des Menschen in Genesis 2–3	95
1. Weltschöpfung und Menschenschöpfung	100
2. Die Erzählung	102
3. Die Erschaffung des Menschen aus Erde	108
4. Der ganzheitliche Mensch	112
5. Das Paradies und der Auftrag zur Arbeit	114
6. Die Tiere	117
7. Die Gemeinschaft von Mann und Frau	123

IV. Die Verfehlung 127

1. Das Gebot 127
2. Die Verführung, der Ursprung des Bösen 130
3. Die Scham 134
4. „Adam, wo bist du?“ 136
5. Der Mensch in seinen Grenzen 140
6. Die Vertreibung aus dem Garten 147
7. Der Baum des Lebens und der Tod 151
8. Sündenfall? 154
9. Menschenschöpfung und Anthropologie 157
10. Adam und Christus 158

V. Schöpfung und Erlösung 161

VORWORT

Die Absicht dieser Schrift ist es, die Frage nach der Bedeutung des Redens vom Schöpfer und von der Schöpfung in der Bibel für unser gegenwärtiges Fragen nach der Welt und nach dem Menschen in einer neuen Menschheitsepoche neu anzuregen.

Die vorliegende Darstellung mußte sich auf eine Erklärung der Schöpfungserzählungen in den ersten drei Kapiteln der Bibel beschränken; eigentlich wäre eine Ergänzung des in diesen Schöpfungserzählungen Gesagten durch die übrigen Aussagen von der Schöpfung im Alten Testament nötig, besonders in den Psalmen, Deuterojesaja, dem Hiobbuch und der Weisheit.

Die wissenschaftliche Begründung der hier vorgetragenen Auslegung habe ich in meinem Kommentar zur Genesis, Biblischer Kommentar, Altes Testament, I 1, ab 1966 (bisher sind 6 Lieferungen erschienen) gegeben. Dort ist auch weitere Literatur zu allen Texten zu finden.

Claus Westermann

Einleitung

Es ist ein seltsamer, aber nicht zu leugnender Tatbestand, daß die Texte von der Schöpfung und der Urzeit, die auf der Höhe der großen Welle der Aufklärung als völlig überholt abgetan wurden, im Anstieg zur zweiten Phase des technischen Zeitalters wieder Gehör finden. Wenn die Weltraumfahrer vor der Fahrt in Richtung auf den Mond die Worte des ersten Kapitels der Bibel, die Worte von der Schöpfung rezitierten, dann war das nicht Sentimentalität oder Schwärmerei, vielmehr schienen diese Worte der Bibel von der Schöpfung dem Vorgang angemessen. So wurden sie gelesen, so wurden sie von vielen Tausenden gehört. In der ersten Phase des technischen Zeitalters waren es Vorgänge im Bereich der Naturwissenschaft und Technik, die die Argumente für die Bestreitung des Schöpfungsglaubens lieferten; in der zweiten Phase ist es ein Vorgang im Bereich der Naturwissenschaften und Technik, der den Anlaß zum Zitieren der Schöpfungsgeschichte gibt!

Es ist eine Tatsache, daß in der kirchlichen Verkündigung und in der kirchlichen Theologie der Schöpfungsglaube schon seit langer Zeit immer mehr zurückgetreten ist.

Sehr lange haben die Menschen die Worte von der Schöpfung in der Bibel hingenommen als Berichte von

wirklichem Geschehen, ohne Fragen zu stellen. Die Geschichten am Anfang der Bibel und die ersten Sätze des Glaubensbekenntnisses vom „Schöpfer Himmels und der Erde" bildeten die Fundamente, die alles Denken und alles Reden vom Anfang der Welt und dem Anfang der Menschheit trugen, unerschüttert und verläßlich.
Die Erschütterung begann mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften. Sie brachten zunächst nicht den Glauben an den Schöpfer ins Wanken, wohl aber das Weltbild, das seit der Antike unverändert geblieben war. Die Wandlung des Weltbildes setzte sich unaufhaltsam durch, der anfängliche Widerstand der christlichen Kirchen wurde Schritt für Schritt aufgegeben. Aber mit der Wandlung des Weltbildes wurde fraglich, was die Bibel von der Schöpfung der Welt und der Schöpfung des Menschen sagte. Es kam zu der langsam ansteigenden Welle der aufklärerischen Bestreitung der biblischen Schöpfungsaussagen, einer Bestreitung, die mit dem ganzen Pathos der Aufklärung Licht dorthin brachte, wo vorher Dunkelheit war; das Licht der wissenschaftlichen Erhellung des Werdens der Welt und des Werdens der Menschheit vertrieb das Dunkel primitiver Mythen und klerikaler Verdummung; tatsächlich boten die biblischen Schöpfungsberichte das dankbarste Ziel aufklärerischer und atheistischer Polemik; Höhepunkte bildeten Haeckels „Welträtsel" und in neuerer Zeit „Weltall, Erde, Mensch", ein in der DDR vom Staat autorisiertes Werk. Die Zeit dieser aufklärerischen Polemik mit ihrer Verherrlichung der Naturwissenschaften und ihrem Spott über die „Ammenmärchen" der biblisch-kirchlichen Überlieferung ist abgelaufen, das Pathos ist verdampft. Damit zugleich aber ist die Zeit vor-

bei, in der die Haltung der Kirchen solchen Angriffen gegenüber weithin die der Verteidigung war; eine Haltung, in der immerfort eifrig versichert wurde, die biblischen Schöpfungsberichte hätten es ja keineswegs mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu tun, es gehe in ihnen nur um die Religion, nur um den Glauben, nur um ein auf das Heil bezogenes Reden. Im Grunde war diese defensive, diese apologetische Haltung von der anderen Seite, von den Angreifern bestimmt, und die Zeit ist gekommen, dies zu sehen und dies einzugestehen. Das christlich-kirchliche Reden von Schöpfer und Schöpfung hatte faktisch von Kepler, Galilei und Kopernikus an bis zur Ausbildung der marxistisch-materialistischen Ideologie dem Siegeszug der wissenschaftlichen Erklärung des Entstehens der Welt und des Entstehens der Menschheit nichts Ernsthaftes entgegenzusetzen. Es wurde zwar festgehalten an der Geltung der biblischen Schöpfungsberichte, es wurde festgehalten am Glauben an Gott den Schöpfer. Es wurde aber daneben die wissenschaftliche Erklärung des Entstehens der Welt und des Entstehens der Menschen mehr oder weniger offen anerkannt, und zu einer ernsthaften Bemühung um das Überbrücken von wissenschaftlicher Welterklärung und biblischem Reden von der Schöpfung kam es nicht. Auf dem Grunde dieses Eingeständnisses muß man sich einmal folgende Entwicklung klarmachen: Die neuere Theologie im Raum der evangelischen Kirche konzentrierte sich im Lauf des 19. Jahrhunderts, ausgehend von Schleiermacher, immer mehr auf den Menschen. Hier führt eine direkte Linie von Schleiermacher über Harnack bis zur existentialen Interpretation, die radikal nur noch nach der Bedeutung biblischer Texte für das Sich-

Verstehen des Menschen in seiner gegenwärtigen Situation fragte. Es ist klar, daß in dieser Linie das biblische Reden von Gott dem Schöpfer und das Bekenntnis zum „Schöpfer Himmels und der Erde" jegliche Bedeutung verlieren mußte. Liegt diese Linie, so gesehen, nicht ganz in der Richtung der aufklärerisch-materialistischen Polemik gegen das biblische Reden von der Schöpfung? Ist unter dem beherrschenden Einfluß dieser Einengung des theologischen Denkens und Bemühens auf das je eigene Existieren das Reden von Schöpfer und Schöpfung nicht etwas wie ein Reliquienkult geworden?

Man muß diese Überlegung noch einen Schritt weiterführen: Die neue, auf den Menschen konzentrierte Theologie stand im Zeichen einer Erneuerung der reformatorischen Theologie. Es ist aber an keiner Stelle deutlich ausgesprochen worden, daß alles, was die Reformatoren vom Menschen und seiner Situation Gott gegenüber, von der Rechtfertigung, dem Glauben, dem Reich Gottes gesagt haben, auf dem völlig unerschütterten Fundament ihres Schöpfungsglaubens steht. Es ist nicht gesehen worden, daß allem, was die Reformatoren vom Menschen und seiner Gottesbeziehung sagen, der Boden entzogen wird, wenn dieses Fundament nicht mehr da ist. Mit anderen Worten: die allmähliche Wandlung der Theologie in eine Anthropologie einerseits, die Bewegungen einer Auflösung der Theologie von innen her, in denen wir mitten drin stehen, mußte kommen, nachdem die Ablösung der Theologie von Schöpfer und Schöpfung unmerklich eingesetzt hatte. Unsere heutige theologische Situation hat ihren Ausgangspunkt dort, wo das Reden von Schöpfer und Schöpfung sich zu verflüchtigen oder sich aufzulösen begann. Man kann es noch präziser fas-

sen: Sie begann dort, wo die Theologie und die Verkündigung der Kirche der wissenschaftlichen Erklärung von Welt und Mensch nur noch defensiv gegenüberstand, ihr aber eine neue Vergegenwärtigung dieses biblischen Redens von Schöpfer und Schöpfung nicht entgegenzusetzen hatte. Man kann den Vorgang leicht erklären: Wenn die Theologie und die Verkündigung der Kirche es nur mit dem Heil zu tun hat, wenn das Handeln Gottes an den Menschen auf die Sündenvergebung oder Rechtfertigung beschränkt wird, dann folgt daraus notwendig, daß der Mensch es nur in diesem Zusammenhang mit Gott zu tun hat und daß Gott es nur in diesem Zusammenhang mit den Menschen zu tun hat. Und das heißt: er hat nichts damit zu tun, daß auf der Erde ein Wurm zertreten wird oder daß in einem Milchstraßensystem ein neuer Stern entsteht. Hier muß notwendig die Frage gestellt werden: Was ist das für ein Gott, der alles für das Heil des Menschen tut, der aber offenbar mit den wirtschaftlichen Verhältnissen dieses Menschen nichts zu schaffen hat? Was kann eine Heilsgeschichte bedeuten, wenn sie mit der realen Geschichte nichts mehr zu tun hat? In den Bereich, den die Menschen früher als die Schöpfung bezeichneten, ist die Wissenschaft als Herr eingezogen; was bleibt da noch für Gott? Hier liegt der Grund dafür, daß einige sagen: Gott ist tot, und sehr viele: Das Wort Gott bedeutet mir nichts mehr. Es ist deswegen eine Illusion, wenn man versucht, den von der Wirklichkeit isolierten Heilsglauben (Soteriologie) immer weiter zu modernisieren und jeweils in den gängigen Jargon zu bringen. Damit wird an der Situation nichts geändert. Die Entscheidung fällt bei der Frage, ob Gott es mit unserer ganzen Wirklichkeit zu

tun hat oder nicht, mit anderen Worten, ob er der Schöpfer ist oder nicht.

Wir müssen an der Stelle wieder einsetzen, wo die Kirche im Aufbruch der Naturwissenschaften versagt hat, und fragen: Woran lag das? Es kann nur daran gelegen haben, daß in der Verurteilung dieses Aufbruchs ein erstarrtes und der Bibel nicht gemäßes Verständnis des Schöpfers und der Schöpfung wirksam war. Was war falsch? Wir können dazu zunächst zweierlei sagen: Man hatte aus dem Erzählen von der Schöpfung und dem Lob des Schöpfers eine Lehre von der Schöpfung gemacht. Das bedeutete eine Festlegung, etwa auf die sieben Tage des Schöpfungswerkes oder auf bestimmte Vorstellungen, wie des Himmels als eines festen Körpers. Dies war ein schweres Mißverstehen des Redens von Schöpfer und Schöpfung in der Bibel. Für dieses ist gerade charakteristisch, daß es erzählend ist, und zwar von verschiedenen Standorten her, die verschiedene Vorstellungen ermöglichen. Man hat die biblischen Aussagen von der Schöpfung auf die Texte eingeengt, die für das Reden vom Heil notwendig erschienen: auf die Schöpfung und den Sündenfall, also Genesis 1-3; was in Kapitel 4-11 noch folgte, schien ohne Bedeutung.

Dies sind zunächst nur Andeutungen; sie genügen aber, den Neueinsatz an dieser Stelle zu begründen, wo die Kirchen gegen die beginnenden Naturwissenschaften eine Schöpfungslehre verteidigt haben, die in wesentlichen Punkten dem biblischen Reden vom Schöpfer und der Schöpfung nicht entspricht. Eine grundlegende Revision aber ist hier noch nicht erfolgt; sie steht noch aus.

Von der Schöpfung redet die Bibel in der Weise, daß erzählt wird: Gott hat die Welt (die Menschen) erschaf-

fen, und daß darauf mit dem Lob des Schöpfers geantwortet wird. Aber das ist merkwürdigerweise in der Bibel kein Glaubenssatz. Ein Satz wie der, mit dem unser Glaubensbekenntnis anfängt, wäre im Alten Testament nicht möglich. Niemals wird im Alten Testament vom *Glauben* an den Schöpfer gesprochen, niemals begegnet ein Satz wie etwa: „Ich glaube, daß die Welt von Gott geschaffen ist", und in den Glaubensbekenntnissen des Alten Testaments (das sogenannte „geschichtliche Credo", v. Rad) kommt die Schöpfung oder der Glaube an den Schöpfer niemals vor.

Der Grund dafür ist leicht zu sehen: Eine andere Möglichkeit der Weltentstehung gab es für die Menschen des Alten Testaments nicht. Die Schöpfung war für sie kein Glaubenssatz, weil es dafür keine Alternative gab. Anders gesagt: Sie hatten darin ein anderes Wirklichkeitsverständnis als wir, daß es für sie andere als von Gott gesetzte Wirklichkeit gar nicht gab. Sie brauchten nicht zu glauben, daß die Welt von Gott geschaffen ist, weil das eine Voraussetzung ihres Denkens war.

Das hatte für das Reden vom Schöpfer und der Schöpfung zwei Auswirkungen, die wir uns erst klarmachen müssen:

a) Die Frage, *wie* Gott die Welt geschaffen hatte, konnte dann für die Menschen des Alten Testaments auch keine Glaubensfrage sein. Das heißt: man konnte darüber durchaus verschiedener Meinung sein. Deshalb gehört im Alten Testament zum Reden von Schöpfer und Schöpfung die Vielstimmigkeit; der Vorgang der Schöpfung wird nicht ein für allemal festgelegt; er kann gar nicht in dieser Weise festgelegt werden, vielmehr

kann es jede Zeit nur so sagen, wie es ihr faßlich ist. Deshalb gibt es im Alten Testament nicht einen Schöpfungsbericht, sondern viele.

Nach der alten Auffassung wurden die Kapitel Genesis 1-2 als ein zusammenhängender Bericht angesehen, in dem zunächst die Schöpfung der Welt und des Menschen (1,1-2,4a) und dann die Schöpfung des Menschen noch einmal ausführlicher (2,4b-24) berichtet wurde. In der Periode der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments wurde erkannt, daß die beiden Berichte 1, 1-2,4a und 2,4b-24 (zusammen mit Kap. 3) zwei verschiedenen Quellen angehörten, 2,4b-24 der älteren (J = Jahwist, 10.-9. Jahrhundert), 1,1-2,4a der jüngeren (P = Priesterschrift, 6.-5. Jahrhundert). Dies war der erste Schritt in einer wissenschaftlichen Erforschung des Redens von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament; diese Aufteilung der beiden Schöpfungsberichte in zwei literarische Quellen war eines der wichtigsten und eines der sichersten Ergebnisse der literarkritischen Erforschung des Alten Testaments überhaupt. Es stand nun fest, daß im alten Israel von der Schöpfung zu verschiedenen Zeiten verschieden gesprochen werden konnte; das Alte Testament kannte also keine ein für allemal feststehende Lehre von der Schöpfung, das Reden von der Schöpfung konnte sich wandeln. Der auffälligste Unterschied zwischen den beiden Darstellungen liegt darin, daß im älteren Schöpfungsbericht die Art des Schaffens Gottes eine andere ist als im jüngeren: dort ein Machen, zum Beispiel das Formen des Menschen aus Lehm und das der Frau aus der Rippe des Mannes, hier das Schaffen durch das Wort: er sprach und es geschah. Aber damit war die Erforschung der von der Schöpfung

handelnden Texte nicht abgeschlossen. Die literarkritische Forschung wurde weitergeführt durch die überlieferungsgeschichtliche: Man erkannte, daß die uns überlieferten schriftlichen Texte eine lange mündliche Vorgeschichte hatten, daß die schriftlichen Quellen, in denen sie uns begegnen, nur das Endstadium eines langen Überlieferungsprozesses sind, den es neu zu erforschen galt.
Damit wandelte sich die Sicht des Redens von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament grundlegend: Jetzt erkannte man, daß es in Israel nicht nur zwei Schöpfungsberichte gegeben hatte, einen älteren (2,4b-24) und einen jüngeren (1,1-2,4a), sondern eine durch die Geschichte der Überlieferung sich hinziehende lange Reihe, in der es nacheinander und nebeneinander viele Darstellungen der Schöpfungsgeschichte gab, die immer neue Gestaltungen zeigten. Der Schöpfungsbericht in Genesis 1,1-2,4a ist nicht etwa so entstanden, daß ein Verfasser dieses Kapitel aus seiner Inspiration niederschrieb; dieser Verfasser vielmehr steht in einer langen Kette von Tradenten, in der er gleichzeitig der Empfangende und der das Empfangene in einer neuen Gestalt Weitergebende ist. Man kann aus der Sprachgestalt dieses Kapitels deutlich eine Vorgeschichte erkennen, vor allem darin, daß auch in dieser Darstellung der Erschaffung durch das Wort eine ältere Darstellung aufgenommen ist, in der der Schöpfer nicht sprach, sondern handelte; ein älterer Tatbericht ist hinter dem jüngeren Wortbericht zu erkennen. Ebensowenig ist der ältere Schöpfungsbericht in Genesis 2 aus einem Guß entstanden; auch er ist aus einer langen Vorgeschichte erwachsen, von der sich noch Spuren erkennen lassen. Bei der Erforschung dieser Vorgeschichte sind wir aber nicht be-

schränkt auf die drei ersten Kapitel der Bibel; vielmehr kommen eine ganze Reihe anderer Texte aus vielen anderen Teilen des Alten Testaments, besonders aus den Psalmen, dem Hiobbuch, dem Propheten Deuterojesaja und der Weisheit hinzu, die es uns ermöglichen, eine Geschichte der Überlieferung des Redens vom Schöpfer und von der Schöpfung zu rekonstruieren, die eine Fülle von Möglichkeiten, einen Reichtum von Formen und Ausgestaltungen erschließt.

b) Die zweite Auswirkung zieht den Kreis des Redens vom Schöpfer und von der Schöpfung noch weiter. Weil es für Israel nicht eigentlich eine Frage des Glaubens war, konnte es auch hierin keine unbedingte Trennung von der Welt, in der es lebte, von seiner Umwelt und seiner Vorwelt sehen. Zwar blieben immer Grenzen in der Art, wie vom Schöpfer gesprochen wurde; aber Israel war sich dessen immer bewußt, daß es das Reden vom Schöpfer und von der Schöpfung zunächst mit seiner Umwelt verband. Alle Völker, an die Israel angrenzte und von denen es überhaupt wußte, hatten dies gemeinsam, daß in ihnen allen der Mensch als Geschöpf eines Gottes und die Welt als göttliche Schöpfung verstanden wurde.
Man muß sich dies unserer Situation gegenüber klarmachen. In der Neuzeit ist gerade der Schöpfungsglaube zum Gegenstand des schärfsten Kontrastes geworden. Die atheistische gegenchristliche Propaganda hat immer wieder gerade den Schöpfungsglauben aufs Korn genommen; die Bestreitung Gottes war und ist weithin Bestreitung des Schöpfers mit dem Argument der naturwissenschaftlichen Erklärung der Entstehung von Welt

und Mensch. Also gerade *die* biblische Aussage ist zum entscheidenden Streitpunkt geworden, die einmal ein solcher Streitpunkt gar nicht sein konnte, weil in diesem Punkt das Gottesvolk mit den anderen Völkern im Wesentlichen einig war. Hier stimmt etwas nicht auf der Seite der christlich-kirchlichen Tradition. Die Konzentration des Konfliktes auf diesen Punkt ist von der Bibel her nicht notwendig und nicht richtig. Daß es zu dieser Konzentration des Konfliktes um Gott den Schöpfer kam, ist mitbedingt durch eine Fehlentwicklung innerhalb der Kirche und innerhalb der christlichen Theologie.

Das biblische Reden von Schöpfer und Schöpfung steht in einem erkennbaren, vielfältigen Zusammenhang mit dem Reden von Schöpfer und Schöpfung außerhalb der Bibel, in Israels Umwelt und in Israels Vorzeit. Bei der Erforschung dieser Zusammenhänge sind wiederum zwei Stadien zu unterscheiden, die den beiden Stadien in der Erforschung des innerbiblischen Redens von Schöpfer und Schöpfung entsprechen.

1. Die bekannte Tatsache, daß vom Schöpfer und von der Schöpfung nicht nur die Bibel sprach, sondern daß über die ganze Erde hin von der Erschaffung der Welt und des Menschen gesprochen wurde, hat die christliche Theologie und die Auslegung der biblischen Texte kaum beschäftigt. Man hatte dafür eine Erklärung, die diesen Tatbestand durchaus ausreichend erklärte: Man erschloß aus Römer 1,18-20 eine Uroffenbarung, die zwar bei den Heiden weithin verdeckt und verzerrt war, von der aber doch Reste geblieben waren. Mit dieser Uroffenbarung erklärte man ein, wenn auch verzerrtes und ver-

dorbenes, Wissen von der Schöpfung bei vielen Völkern der Erde.

Anders wurde die Situation, als in nächster Nähe des alten Israel Texte entdeckt wurden, die dem biblischen Schöpfungsbericht wie auch dem biblischen Flutbericht in auffälliger Weise ähnlich waren. Diese babylonischen Keilschrifttexte, am Ende des vorigen Jahrhunderts gefunden, zwangen zu der Frage, wie sich biblischer und babylonischer Schöpfungsbericht zueinander verhalten, ob ein Abhängigkeitsverhältnis besteht und welcher der Texte der ältere ist. Aufgrund der Frage entstand eine lang andauernde Auseinandersetzung, deren Höhepunkt der sogenannte Babel-Bibel-Streit war. Das Ergebnis war das Zugeständnis, daß eine Abhängigkeit der babylonischen von den biblischen Texten unmöglich, die Abhängigkeit der biblischen von den babylonischen möglich oder wahrscheinlich ist. Aufgrund dieses Zugeständnisses waren nun viele Ausleger in einer gewissen Verteidigungsstellung bestrebt, die geistige und theologische Überlegenheit der biblischen Texte herauszustellen, ohne sich dabei der problematischen Situation bewußt zu sein, daß solche Wertung im Vergleich biblischer und nichtbiblischer Texte ja eigentlich schon die absolute Geltung des biblischen Textes aufgegeben hat.

2. Ein zweites Stadium der Erforschung der Schöpfungsaussagen außerhalb der Bibel ergab sich notwendig. Im ersten Stadium hatte man außerbiblische Parallelen nur da herangezogen, wo sie sich aufdrängten, wo man sie gar nicht übersehen konnte. Man hatte sich dabei weitgehend auf diese einzelnen Texte beschränkt, so daß man jeweils nur einen biblischen Text mit einem außer-

biblischen Text verglich. Diese Methode erwies sich aber bald als ungenügend. Massive Mißverständnisse und Fehlschlüsse bei solchen Vergleichen ließen sich nur vermeiden, wenn man dazu überging, die außerbiblischen Texte nicht mehr isoliert, sondern genau so wie die biblischen Texte in ihrem näheren und weiteren Zusammenhang zu sehen und sie aus dem ihnen eigenen Zusammenhang zu verstehen.

Hier kamen die Forschungen in der Religionsgeschichte, in der Orientalistik, in der Mythenforschung den Fragen der Bibelwissenschaft in überraschender Weise entgegen: Es zeigte sich, daß die Texte, die man mit den biblischen Schöpfungsberichten verglichen hatte, selbst in einer langen und verzweigten Geschichte standen, in der es nicht nur eine, sondern viele Gestalten der Schöpfungsgeschichte gab; es ließ sich eine Geschichte des Schöpfungsmotivs von frühen sumerischen über die babylonischen bis zu den assyrischen und schließlich bis zu griechisch geschriebenen späten Wiedergaben verfolgen; eine erregende Perspektive tat sich auf. Die Erforschung dieser Traditionsgeschichte steht erst in den Anfängen. Damit aber war die Forschungslage für die biblischen Schöpfungsberichte mit einem Schlage verändert: Die Frage nach Sinn und Bedeutung der biblischen Schöpfungsberichte hatte sich gewaltig ausgeweitet. Es ging nun nicht mehr um die sehr begrenzte und wenig ergiebige Frage: Wie verhält sich der Text Genesis 1 zu dem Text in dem babylonischen Epos Enuma elisch, der auch von der Schöpfung handelt? Es ging nun um die Frage: Wie verhält sich das biblische Reden von der Schöpfung in seiner ganzen Erstreckung zu einer Geschichte des Redens von der Schöpfung durch Jahrtausende, wie wir sie

in der Aufeinanderfolge der sumerisch-babylonisch-assyrischen Texte antreffen?
Aber der Kreis mußte noch weiter gezogen werden: Es zeigte sich nun auch eine auffällige Parallele zu ägyptischen Texten, und zwar gerade in dem sehr wichtigen Zug der Schöpfung durch das Wort, die schon in einem Text des Heiligtums von Memphis begegnet. Wie ist es zu erklären, daß hier wie dort die Erschaffung der Welt als Schöpfung durch das Wort dargestellt wird?
Aber auch damit war die Grenze des Fragens noch nicht erreicht. Es stellte sich nun heraus, daß die Schöpfungstraditionen in den Hochkulturen des Mittelmeerraumes ihre Wurzeln in noch älteren Traditionen haben, die bis in primitive Kulturen zurückreichen. Auch hier genügt zunächst ein Beispiel: Die Schilderung der Erschaffung des Menschen aus Lehm oder Ton oder Erde begegnet zusammen mit dem Motiv der Belebung durch den Atem in sumerischen und babylonischen Mythen wie auch in sehr vielen primitiven Schöpfungserzählungen. Wie ist diese auffällige Übereinstimmung zu erklären?
Diese Übereinstimmung beschränkte sich nicht auf einige auffällige Ähnlichkeiten. Eine weitere Beobachtung kam hinzu: Sah man die Schöpfungsgeschichte im Zusammenhang des Urgeschehens, also des in Genesis 1-11 Erzählten, so zeigte sich, daß die Motive dieser Erzählung über die ganze Welt verbreitet waren. Am auffälligsten zeigte sich das bei der Schöpfung und der Flut: Erzählungen von der Schöpfung und von der Flut findet man in der Frühzeit von Völkern aller Kontinente. Daß dies auch für andere Motive des Urgeschehens gilt, zeigt zum Beispiel eindrucksvoll das Buch von H. Baumann: „Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der

afrikanischen Völker" (1936, 1964[2]), der die Urzeitmythen in Afrika nach den Motiven der biblischen Urgeschichte eingeteilt hat, so daß hier auch die Motive der ersten Verfehlung, der Entstehung des Todes, der Kulturentstehung, des Brudermords, des Turmbaus begegnen. Es ist klar, daß bei so weitgehender Übereinstimmung in den Motiven die frühere Erklärung historischer Abhängigkeit ganz versagt. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß die vielfältigen und über die ganze Erde verbreiteten Ausprägungen der gleichen Motive des Urgeschehens unabhängig voneinander entstanden sind. Es läßt sich dann dem Schluß nicht ausweichen, daß in den Erzählungen von der Urzeit etwas der Menschheit Gemeinsames vorliegt; diese Erzählungen bringen ein Verständnis von Welt und Mensch zum Ausdruck, das in den Hauptzügen den Rassen, den Völkern, den Menschengruppen auf der ganzen Erde in einer frühen Epoche gemeinsam war. Wie sehr sich auch in den späteren Entwicklungsstadien die geistige Kultur der verschiedenen Menschengruppen differenziert hat, wie groß die Abstände auch wurden zwischen den verschiedenen Kulturen, in den Erzählungen von der Urzeit liegt ein Fundus gemeinsamen Denkens und gemeinsamen Verstehens vor, der noch einmal für die Zukunft der Menschheit eine hohe Bedeutung bekommen kann. Damit aber wird die Frage noch dringender: Wie sind diese Urzeiterzählungen entstanden? Lassen diese Erzählungen selbst noch irgendwelche Schlüsse auf ihre Entstehung zu? Zeigen sich noch Spuren ihrer ursprünglichen Bedeutung?
Das ist der Fall. Man hat die Erzählung von der Flut, die ja über die ganze Erde verbreitet ist, an einigen Stellen noch als mündlich rezitierte Erzählung im Zusam-

menhang mit festen Riten vorgefunden, die der Abwehr einer neuen Flut oder der Bewahrung vor einer neuen Flut dienten. Vom babylonischen Schöpfungsmythos wissen wir, daß er am Neujahrsfest rezitiert wurde; das Neujahrsfest als ganzes dient der Welterneuerung. Diese beiden Beispiele zeigen eindeutig, daß das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Zusammenhang der Urzeitmythen ursprünglich das Reden des bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt war. Die Schöpfungsmythen hatten einmal die Funktion der Welterhaltung und der Daseinssicherung.

Dann muß die uns geläufige Auffassung des Redens von Schöpfer und Schöpfung grundlegend korrigiert werden. Wir haben die Schöpfungsberichte als Antwort auf die Frage nach dem Woher, die Frage: Wie ist die Welt, wie sind die Menschen entstanden? angesehen, als eine Frage des menschlichen Intellekts, der nach der prima causa fragt. In den Zusammenhang dieser Frage des Intellekts nach dem Woher sind die Schöpfungserzählungen erst in einem späteren Stadium getreten, was sich an ihrer Überlieferungsgeschichte zeigen läßt. Im Ursprung aber sprach in der Schöpfungserzählung nicht der an seiner Herkunft interessierte, sondern der in seiner Welt bedrohte Mensch. Hinter ihm steht die Frage der Existenz, nicht die Frage des Intellekts.

Man muß sich einmal klarmachen, was das für den neuzeitlichen Streit um den Schöpfungsglauben bedeutet. Hier war die Kontroverse: Ist die Welt so entstanden, wie es die Bibel und die Lehre der Kirche sagt, oder so, wie es die Naturwissenschaft sagt? In dieser Kontroverse ist der ursprüngliche Sinn des Redens von Schöpfung verkannt; sowohl die Angreifenden wie die Verte-

digenden verkennen diesen ursprünglichen Sinn. Es ist dann nicht sinnvoll, diese Kontroverse noch weiter zu führen; die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der Schöpfung muß ganz neu gestellt werden.

Die Verbindung von Erzählung und Handlung, oder, in den Fachtermini, von Mythos und Ritus, erschließt, wie wir vorher sahen, den eigentlichen und ursprünglichen Sinn der Erzählung von der Urzeit. Die Wiederentdekkung der positiven Bedeutung des Mythos ist ein Ergebnis der neuen religionsgeschichtlichen Forschung. Sie kann hier nur kurz skizziert werden: Der Mythos begegnete dem christlichen Abendland zunächst als Göttergeschichte, beheimatet und ausgebildet im Raum des heidnischen Polytheismus, und wurde als solche abgelehnt. Seit der Aufklärung trat der Mythos dann immer mehr in Gegensatz zur Geschichte: im Gegensatz zur geschichtlichen wurde die mythische Darstellung von Geschehendem als schlechthin „ungeschichtlich" beurteilt; so konnte das Adjektiv mythisch geradezu zur Kennzeichnung des Nichtwirklichen, Ungeschichtlichen oder Unwahren dienen.

Unter diesem Aspekt ist der Begriff des Mythos und des Mythischen in die Bibelwissenschaften eingegangen und hat seine besondere Rolle in Rudolf Bultmanns „Entmythologisierung" als Programm der neutestamentlichen Exegese gespielt. Der Begriff hatte hier eine rein negative Bedeutung; der Mythos war das schlechthin Falsche, zu Überwindende, Abzuschaffende. Nach dem eigentlichen Sinn und der ursprünglichen Funktion des Mythos wurde hier nicht gefragt, diese Frage konnte bei der radikalen Verneinung alles Mythischen auch gar nicht aufkommen. Bezeichnend ist, daß es bei dieser Ent-

mythologisierung wesentlich um das mythische Weltbild ging, wie es in der Sprache des Neuen Testaments noch vorausgesetzt sei. Also auch hier, im Entmythologisierungsprogramm, kannte man den Mythos nur aus seinem sekundären Stadium, dem Stadium, in dem er die Herkunft von Welt und Mensch erklärte. Von dem primären Stadium wußte man nichts.

Das neugewonnene Verständnis des Mythos hat diese Situation gewandelt. Es wurde erkannt, daß der Mythos aus dem Gegensatz zur Geschichte verkannt worden war, daß der Mythos ursprünglich in den Zusammenhang der Daseinsbewältigung gehört, also ein Ausdruck des Existenzverständnisses, des Sich-Verstehens der gefährdeten Existenz war (also genau das, was die existentiale Interpretation durch Entmythologisierung erreichen will!). Das Reden von der Schöpfung hatte den Sinn, in der gegenwärtigen Gefährdung von Welt und Mensch den Anfang wiederzuholen (das heißt erzählend zu wiederholen), in dem das Seiende zum Sein gekommen war. Verbindung mit dem Anfang bedeutete Verbindung mit dem Grund der Welt, und das wiederholende Vergegenwärtigen dessen, was am Anfang geschah, bedeutete ein Wieder-Holen der Wirklichkeit, aus der heraus die Welt bestand.

So gesehen muß der Mythos als Reden von Wirklichkeit, als Darstellen wirklichen Geschehens angesehen werden; er war Darstellen wirklichen Geschehens, das dem Daseinsverständnis und dem Weltverständnis der Frühzeit der Menschheit gemäß war. Die Entgegensetzung von Mythos und Geschichte, so, daß Geschichte wirkliches Geschehen, der Mythos aber Fiktion darstellt, ist selbst zutiefst ungeschichtlich. Es ist vielmehr nüchtern zu se-

hen, daß in der Frühzeit der Menschheit eine andere Weise, Wirkliches sprachlich darzustellen, gar nicht möglich war.

Damit erst ist der Weg zum Verstehen der biblischen Urgeschichte, zum Reden der Bibel von Schöpfer und Schöpfung freigelegt. Damit erst wird verständlich, warum die Bibel keine Lehre von der Schöpfung und keine Lehre vom Schöpfer kennt, sondern davon erzählt. Nur in der Erzählung, nur im Rezitieren kann die Schöpfung wiederholend vergegenwärtigt werden, nur im Erzählen kann die Schöpfung wieder wirklich werden. Wenn in unserer Bibel die Schöpfungserzählungen eines frühen Stadiums der Menschheitsgeschichte bewahrt sind, dann ist in ihnen eben damit der Zusammenhang der späteren Epochen, der späteren Geschlechter mit jenem frühen Stadium bewahrt. Oder mit anderen Worten: In der Schöpfungserzählung der Bibel wird die Geschichte der Menschheit in der Weise als Ganzheit, als Continuum, als sinnvoller Zusammenhang bewahrt, daß das Wirklichkeitsverständnis, das heißt das Daseins- und Weltverständnis der Frühzeit des Menschengeschlechts für die Zukunft bewahrt wird.

Das Reden von der Schöpfung und vom Schöpfer in der Bibel bekommt damit eine neue Bedeutung. Auf das mythische Stadium folgte ein Stadium, das von der Frage des vorwärtsdrängenden Intellekts bestimmt war: Aus der Frage des bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt wurde die Frage nach Anfang und Ende, die Frage nach dem Entstehen und dem Vergehen, der begrenzte Mensch fragte nach seiner Grenze und über seine Grenze hinaus, nach der Entstehung des Menschen und nach der Entstehung der Welt. Aber diese Frage des Intellekts

bewahrte in sich die ursprüngliche Frage des bedrohten Menschen in seiner bedrohten Existenz, die nach dem Anfang als dem Grund und Halt des Existierens in der Gegenwart fragte. Die ursprüngliche Frage nach dem Grund und Halt des Existierens ist der ganzen Menschheit gemein, sie begegnet durch alle Rassen, Kulturen, Religionen hindurch, sie gehört zum Menschsein.

Erst im sekundären Stadium, in dem die Frage des Intellekts nach dem Woher hinzutritt, bahnt sich allmählich die Differenzierung in Wissen und Glauben, in Religion und Philosophie (bzw. Weisheit) an. Das Reden von Schöpfer und Schöpfung als solches liegt noch jenseits dieser Scheidung, es birgt noch Religion und Wissenschaft, Wissen und Glauben in sich, ungetrennt voneinander. Die eigentliche Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählung und des Redens von der Urzeit (Genesis 1-11) überhaupt liegt also darin, daß in ihm die Erinnerung an die Menschheitsgeschichte als ein in sich geschlossenes Ganzes bewahrt wird, daß sich in ihm die gegenwärtige Menschheit als Glied der Menschheitsgeschichte versteht. Es ist in ihm für alle Zukunft festgehalten, daß die für das Menschsein entscheidenden Momente der Menschheit gemeinsam sind, daß alle Rassen, alle Völker, alle Menschengruppen sich in entscheidenden Zügen in gleicher Weise als Menschen in der Welt verstehen und daß Religionen, Weltanschauungen, Philosophien und Ideologien alle auf einen Anfang zurückgehen, in dem sie alle in der gleichen Antwort auf die gleiche Frage wurzeln.

In den ersten elf Kapiteln der Bibel ist diese Frage nach dem Ganzen als Frage nach Anfang und Ende aus jahrtausendealter Tradition konzentriert und verbunden

mit der Frage nach der Geschichte der Menschheit, die ihre Mitte in der Geschichte des Gottesvolkes hat.
Die Besonderheit und die Einzigartigkeit des biblischen Redens von der Schöpfung und der Urzeit liegt in dieser Verbindung. Die ersten Kapitel der Bibel sind als Bestandteil des Pentateuch, der Tora, konzipiert, in deren Mitte der Bericht von der die Geschichte Israels begründenden Befreiung aus Ägypten und der Gottesbegegnung am Sinai steht. Die Kühnheit dieser Konzeption liegt darin, daß die begrenzte Geschichte eines kleinen Volkes als Führung, Rettung und Bewahrung desselben Gottes dargestellt wird, der die Welt und den Menschen schuf. Das Reden von Schöpfung und Urzeit wird damit zum weitesten Horizont eines Gotteswirkens, das erfahren und bezeugt wurde von denen, die diesem Gott als ihrem Retter begegneten. Der Weg dieses kleinen Volkes mit seiner Erfahrung der großen Taten Gottes, mit seinem Drama von Schuld und Vergebung, mit den Höhen und Abgründen, dem Worte Gottes und den Antworten der Menschen, kommt her aus dem Wirken Gottes an der Menschheit und am Kosmos, und er wird einmal wieder einmünden in sein universales Wirken.

I. Schöpfung als Urgeschehen

Eine weitere Korrektur an der traditionellen Vorstellung von der Schöpfung ist notwendig. In der kirchlichen Tradition und in der kirchlichen Lehre wurden die ersten drei Kapitel der Bibel isoliert. Es wurde nicht gesehen, daß sie in einem größeren Zusammenhang stehen, aus dem heraus sie verstanden werden müssen. Dieser größere Zusammenhang ist der Bericht vom Urgeschehen, der die ersten elf Kapitel der Bibel umfaßt. Das Urgeschehen kann nur als Ganzheit verstanden werden. Die Isolierung der ersten drei Kapitel hatte zur Folge, daß nur diese Kapitel, die von der Schöpfung der Welt, der Schöpfung des Menschen, vom Garten, in den Gott die Menschen setzte, und der Vertreibung aus diesem Garten handeln, als allein wichtig und allein für die Lehre der Kirche wesentlich angesehen wurden. Durch diese Isolierung entstand die Lehre von „Schöpfung und Sündenfall", die an die Stelle dessen trat, was die Bibel wirklich vom Urgeschehen sagt. Die übrigen Texte der Urgeschichte, die in Genesis 4-11 folgen, haben deshalb in der Kirchengeschichte kaum eine Bedeutung gehabt, sie kamen in der Lehre der Kirche, in der Verkündigung, im Unterricht, kaum vor. Diese wertende Unterscheidung zwischen zwei Textgruppen der Urgeschichte ergab sich aus der Dogmatik: Für die Dogmatik waren

die Lehre von der Schöpfung und die Lehre vom Sündenfall grundlegend, was aber die folgenden Kapitel sagten, war für die Dogmatik ohne Bedeutung.

Aus den Texten selbst aber kann diese wertende Unterscheidung nicht begründet werden. Genesis 1-11 ist zweifellos als eine Einheit gemeint; die Berichte vom Urgeschehen sagen etwas aus, was nur im Zusammenhang verstanden werden kann. Wenn sie eine Bedeutung für die Lehre und Verkündigung der Kirche haben, dann kann sie nur von der Gesamtaussage der Urgeschichte her gesehen werden.

Diese einfache Erkenntnis hat für das Verständnis des biblischen Redens von der Schöpfung kaum abzusehende Folgen. Das gesamte Welt- und Menschenverständnis der abendländischen Frühzeit und des abendländischen Mittelalters bis hin zur beginnenden Aufklärung war davon bestimmt, daß alles, was grundlegend von Welt und Mensch zu sagen war, mit den ersten drei Kapiteln der Bibel, also mit Schöpfung und Sündenfall, gesagt war. Damit war die Bühne da, auf der sich das Welttheater abspielte: *Alles* war damit gesagt, daß Gott die Welt geschaffen hat und auf ihr den Menschen, daß der Mensch ungehorsam wurde und damit den tiefen Fall tat in eine andere Seinsweise, die des gefallenen Menschen in der gefallenen Schöpfung. Das nächste für die Menschheitsgeschichte wesentliche Ereignis war dann Leiden, Tod und Auferstehung Christi, und alle weitere Menschheitsgeschichte spielte sich ab in der Polarität zwischen den beiden Daten von Sündenfall und Erlösung. Diese Konzeption der Menschheitsgeschichte, in sich großartig und von einer imponierenden Geschlossenheit, beherrschte die gesamte abendländische Geistes-

geschichte, das Verhältnis von Kirche und Staat, die soziale Statik, die Kunst in allen ihren Spielarten. Erst die Aufklärung mit ihrem humanistischen und mit ihrem naturwissenschaftlichen Aufbruch begründete eine neue Epoche.

Dieses Welt- und Menschenverständnis aber ist gerade in seiner imponierenden Geschlossenheit nur dadurch möglich geworden, daß die Grundlinie dieser Konzeption sich auf das in Genesis 1-3 Gesagte, sich auf Schöpfung und Sündenfall beschränkte. In einer großartigen Einseitigkeit war hier von allem anderen abgesehen worden, was in der biblischen Urgeschichte als für Welt und Mensch grundlegend ausgesagt ist; wichtig und wesentlich war allein die eine Linie, die von der Schöpfung zum Sündenfall und vom Sündenfall zur Erlösung führte. In der biblischen Urgeschichte selbst ist diese Einseitigkeit nicht begründet. In ihr wird von der Welt und vom Menschen in einem weiteren Horizont und differenzierter geredet. Hier ist der Mensch nicht allein Gott gegenüber, sondern von vornherein als soziales Wesen gesehen und zusammen mit seiner Arbeit und deren Problemen. In der Urgeschichte gehört zum Menschen von vornherein das leidenschaftliche Streben nach Wissen und zu seiner Arbeit von vornherein die Tendenz zur Vervollkommnung der Kulturerrungenschaften in Kunst und Technik; die Menschheitsgeschichte ist hier nicht allein von dem religiösen Aspekt her konzipiert, sondern ihre Dramatik ist von vornherein vorgezeichnet in den beiden Linien des kreatürlichen Wachstumssegens in Wechselwirkung mit den großen Naturkatastrophen und der Sonderung in Völker, aus der sich die politische Geschichte ergibt. Vor allem aber ist in der biblischen

Urgeschichte Sünde nicht der einseitig individualistisch-religiöse Begriff, der in der kirchlichen Tradition daraus geworden ist, sondern ist in einem sehr viel weiteren Horizont als neben Tod und Vergänglichkeit die andere das Dasein der gesamten Menschheit bestimmende Grenze des Sich-Verfehlens oder der Grenzüberschreitung konzipiert, die sich in vielfältiger Gestalt in allen Bereichen des menschlichen Lebens zeigt und mit der keineswegs bloß im persönlichen Gegenüber des Menschen zu Gott, sondern in allen menschlichen Gemeinschaftsformen, im Zusammenhang mit der Arbeit wie auch im politischen Bereich zu rechnen ist. Es ist also eine grundlegend andere Sicht des Menschen in seiner Welt als die uns aus der christlich-kirchlichen Tradition geläufige, die sich uns auftut, wenn wir davon ausgehen, daß das grundlegend, vom Ursprung her, zu Mensch und Welt Gesagte nicht allein in den ersten drei Kapiteln der Bibel, sondern in der Urgeschichte als ganzer zu finden ist. An einigen Stellen zeigt es sich besonders deutlich, wie sich das Abschneiden des zweiten Teiles der Urgeschichte ausgewirkt hat:

a) Die beiden Erzählungen in Kap. 3 und 4, die beide von einem Sich-Verfehlen des Menschen handeln und die deutlich in einer Entsprechung zueinander konzipiert sind, wurden zerschnitten. Da Genesis 3 als Fall des Menschen in einen sündigen Zustand verstanden wurde, war die Verderbnis nun eingetreten, und was folgte, konnte nur noch als eine Steigerung der Sünde verstanden werden. Damit aber wurde die Absicht des Erzählers in diesen beiden aufeinander bezogenen Erzählungen gründlich verkannt. Er wollte zeigen, daß der von

Gott geschaffene Mensch (Kap. 2) sowohl in seinem Verhältnis zu Gott (Kap. 3) wie auch in seinem Verhältnis zum Bruder (Kap. 4) ein sich verfehlender Mensch war. Die Erzählungen ergänzen einander; um zu erklären, daß zum Geschaffensein des Menschen die Grenze des Sich-Verfehlens gehört, mußte der Erzähler beides darstellen: den Ungehorsam gegenüber Gott und den Frevel gegen den Bruder.

Wenn aber der eigentliche Sündenfall nur in Kap. 3 gesehen wird, muß eine Verzerrung dieser biblischen Aussage eintreten. Diese Zerreißung des Zusammenhangs von Kap. 3 und 4 und die einseitige Hervorhebung von Kap. 3 hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der kirchlichen Lehre wie in der kirchlichen Praxis Sünde weithin einseitig individualistisch verstanden wurde. Wenn der Erzähler die beiden Fragen Gottes an die Schuldigen: „Adam, wo bist du?" und „Wo ist dein Bruder Abel?" bewußt aneinander anklingend formuliert hat, gibt er schon damit zu erkennen, daß das Sich-Verfehlen des Menschen gegen Gott und das gegen den Bruder nur miteinander diese Grenze des Menschen bezeichnen, die wir Sünde nennen; die Entsprechung dieser beiden Fragen bringt zum Ausdruck, daß die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott von der Verantwortung des Menschen in seiner Gemeinschaft nicht getrennt werden kann. Wenn in unserer Generation das soziale Engagement in der Kirche so stark in den Vordergrund getreten ist, so hat das viele Gründe; ein Grund liegt darin, daß das kirchliche Sündenverständnis einseitig an Genesis 3 orientiert war, aber die soziale Verantwortung, um die es in Genesis 4 geht, oft nicht ernsthaft oder doch nicht genügend berücksichtigt hat. Man kann das ganz deut-

lich an der Wirkungsgeschichte der biblischen Gestalten erkennen: Adam und Eva gehen durch die gesamte abendländische Geistesgeschichte und Kunstgeschichte bis in Gassenhauer und Witze; Kain und Abel sind immer schattenhafte Gestalten geblieben; erst in der Gegenwart wacht ein Interesse an ihnen auf, wie es der Roman „East of Eden" (deutsch: „Jenseits von Eden") von John Steinbeck zeigt.

b) Im zweiten Teil des 4. Kapitels werden in einer Genealogie die großen Einsätze menschlicher Kulturarbeit genannt: Ackerbau (4,1 f.) mit Stadtgründung (4,17), Nomadendasein mit Viehzucht, Metallbearbeitung und Tonkunst (4,18-22). Von der Arbeit des Menschen ist in grundlegender Weise auch in den ersten drei Kapiteln die Rede: in dem mit dem Segen verbundenen Auftrag in 1,26-28 an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, wie in dem Auftrag in 2,15, den Garten, in den der Schöpfer den Menschen gesetzt hat, zu bebauen und zu bewahren. Aber hier wirkt sich wieder die Abtrennung der auf Kap. 1-3 folgenden Kapitel verhängnisvoll aus: in 4, 17-26 wird die Arbeit des Menschen erst eigentlich zum Thema, und zwar in der Weise, daß durch die Generationenfolge die Differenzierung der Kulturarbeit und der Kulturfortschritt in der Aufeinanderfolge von Errungenschaften dargestellt wird. Hier erst wird deutlich, daß das Kulturschaffen als Gottes Mandat an den Menschen die Arbeitsteilung mit ihrer ganzen Problematik wie auch den Kulturfortschritt in Kunst und Technik einschließt. Es ist klar, daß eine kirchliche Lehre, die allein an Genesis 1-3 orientiert ist, die Arbeit des Menschen statisch ansehen muß; es ge-

nügt, daß Gott dem Menschen die Arbeit an seinem Acker aufgetragen hat; damit ist das theologisch Relevante zur Arbeit gesagt. Genesis 4,17-26 ist in der christlichen Ethik, sofern sie überhaupt von der Arbeit handelte, niemals herangezogen worden. Aber gerade hier ist gesagt, daß die Arbeit, zu der Gott den Menschen beauftragt hat, nicht etwas Statisches ist, sondern daß die Wachstumskraft des Segens hier eine eigene, für den Menschen bedeutsame und notwendige Ausprägung erfährt; daß von ihr auch theologisch nicht geredet werden kann, ohne daß Arbeitsteilung und Fortschritt berücksichtigt werden.

Unter der Voraussetzung, daß Kap. 4 in seinen beiden Teilen vom „gefallenen Menschen" handle, fiel auf die Kulturentwicklung, auf die Erfindungen und Kulturfortschritte von vornherein ein Schatten; sie erschienen als ein Bestandteil der von Gott abgefallenen Menschheit und wurden, weil in der Linie der Kainiten, als verdächtig und als Verfallenheit an die Welt angesehen.

Von da aus ist es verständlich, daß in der kirchlichen Tradition ein echtes, leidenschaftliches Interesse an den Wachstumsvorgängen im Bereich der menschlichen Arbeit kaum jemals aufgekommen ist. Das christliche Arbeitsethos blieb statisch und konservativ: „Gib, daß ich tu mit Fleiß, was mir zu tun gebühret . . ." Die Fortschritte in der Wissenschaft und in der Technik wurden ohne Interesse oder mit Mißtrauen wahrgenommen. Solange die agrarische Lebensform noch beherrschend war, konnte diese statisch-konservative Arbeitsethik durchhalten; am Ende des agrarischen Zeitalters mußte es zu der völligen Trennung der Arbeitswelt vom kirchlich-biblischen Denken und zu kirchlichem Arbeitsethos kom-

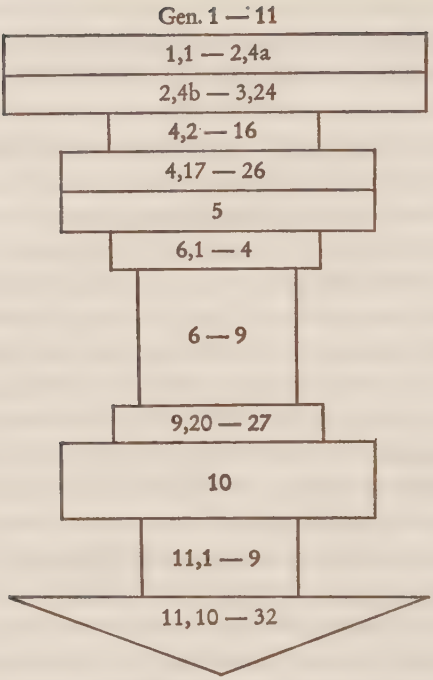
men. Dem entspricht es, daß die großen sozialen Revolutionen und ihre geistige Vorbereitung im Zeichen des Atheismus standen.

c) Die Erzählung von der Flut (Kap. 6-9) gehört mit den Erzählungen von der Erschaffung der Welt und der Menschheit so eng zusammen, daß beide nur miteinander recht gehört werden können. Der Abschluß der Erzählung von der Flut klingt so deutlich an die Schöpfungsgeschichte an, daß dies von selbst einleuchten müßte. Wenn die Schöpfungsgeschichte sagt, daß das Leben auf der Welt von Gott geschaffen ist, dann ist darin impliziert, daß er es auch wieder vernichten kann. Der Schöpfer behält seine Schöpfung in der Hand, das kommt zum Ausdruck in der Gefährdung des Lebendigen. Von der Möglichkeit der Vernichtung des Lebendigen handelt die Fluterzählung; wenn sie am Schluß zu der Zusage Gottes kommt, daß er das von ihm erschaffene Leben nicht mehr vernichten will, „solange die Erde steht", dann erhält die Schöpfungsaussage damit die notwendige Ergänzung in der Zusage der Bewahrung, so wie es Luther im Kleinen Katechismus zum Ausdruck bringt: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen ... und noch erhält."
Wird das Geschaffensein in engem Zusammenhang mit dem Bewahrtsein gesehen, dann wird damit auch eine Verkehrung der biblischen Schöpfungsaussage abgewehrt, die sehr nahe liegt: daß das Reden von Schöpfer und Schöpfung zu einer bloßen Auskunft über die Herkunft von Welt und Mensch wird. Unter dem Einfluß von philosophischen Fragestellungen wurde im Mittelalter aus der biblischen Schöpfungsaussage die Lehre von

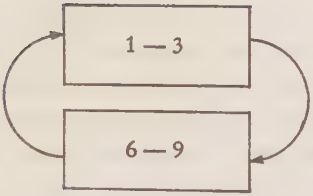
der prima causa; Gott als die erste Ursache aber ist etwas fundamental anderes als Gott der Schöpfer. Die Entsprechung von Schöpfung und Flut im Urgeschehen hat aber noch eine weitere Bedeutung. Die Frage nach dem Anfang ruft die Frage nach dem Ende herbei, und die Frage nach dem Ende kann nicht ausbleiben, wo nach dem Ganzen der Menschheit, dem Ganzen in horizontaler und in vertikaler Erstreckung gefragt wird. Wie bei der Erschaffung des Menschen seine Begrenztheit durch den Tod ein wesentliches Element seines Menschseins ist und als solches in der Erzählung eine wichtige Rolle spielt, so wird entsprechend in der Fluterzählung andeutend darauf hingewiesen, daß auch die Geschichte der Menschheit einmal ein Ende haben wird: die Katastrophe am Anfang weist auf die Katastrophe am Ende. Die Zwischenzeit ist die Zeit der Bewahrung; diese Bewahrung dauert, „solange die Erde steht". Hier zeigt sich die Entsprechung von Urzeit und Endzeit; in der Apokalyptik am Ende des Alten wie des Neuen Testaments geht es wieder um das Schicksal der Welt und das Schicksal der Menschheit wie im Urgeschehen. Dem Menschsein des Einzelnen wie dem Dasein der Menschheit ist hier ein Sinn gegeben, der Anfang und Ende umfaßt. Vom Schöpfer reden heißt vom Ganzen reden.

Der Zusammenhang der Urgeschichte

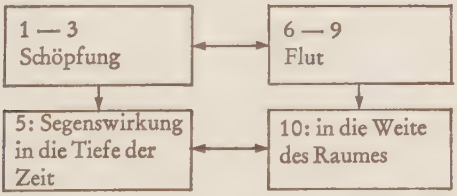
Die Beispiele haben gezeigt, daß das Urgeschehen als ein in sich zusammenhängendes Ganzes dargestellt ist und daß daher die Schöpfung nur aus diesem Zusammenhang heraus verstanden werden kann. Eine Übersicht über die Texte der Urgeschichte soll das verdeutlichen.



1. Am deutlichsten ist der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Flut. In der Mitte der Urgeschichte wird von der großen Flut erzählt. Am Ende der großen Flut-erzählung begegnen Sätze, die auffällig an die Schöpfungsgeschichte erinnern: Noah wird gesegnet, in ihm wird die aus der Flut gerettete Menschheit gesegnet und damit ihre Mehrung geboten; wie bei der Schöpfung ist die Segnung mit Grenzsetzung verbunden. Schöpfung und Flut stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander, man kann es so darstellen:



2. Die Erschaffung des Menschen endet mit der Segnung des Menschen: „Seid fruchtbar und mehret euch!" Die Segnung realisiert sich in der Geschlechterfolge, die die Genealogie Kap. 5 darstellt. Wenn nun Schöpfung und Sintflut so zusammengehören, wie gezeigt wurde, dann mußte sich das in einer Entsprechung in der Realisierung des Segens zeigen. Das ist auch der Fall: Der Realisierung des Segens 1,28 in der Geschlechterfolge von Kap. 5 entspricht die Realisierung des Segens 9,1 in der Geschlechterfolge Kap. 10, wobei sich die bewußte Entsprechung auch darin zeigt, daß die Geschlechterfolge in Kap. 5 die Wirkung des Segens in die Tiefe der Zeit, die Geschlechterfolge in Kap. 10 die Wirkung des Segens in die Weite des Raumes (Völkertafel) zeigt. Wir haben damit einen weiteren Zusammenhang im Aufbau der Urgeschichte erkannt:



Mit diesem Zusammenhang sind zugleich zwei Grundweisen des Redens von Geschehendem bestimmt, die das

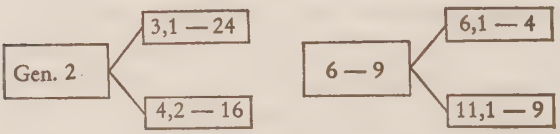
Urgeschehen darstellen: das aufzählende und das erzählende Reden. Die Sintflut ist ein Ereignis, von ihr wird erzählt. Die auf die Schöpfung und auf die Flut folgende Geschlechterreihe zählt auf. In diesen beiden Formen sind in der biblischen Urgeschichte die beiden grundlegenden Darstellungsformen von Geschehendem überhaupt zusammengefaßt: Geschehendes kann sprachlich dargestellt werden in einem Spannungsbogen (Erzählung und Drama) oder in bloßer Aufeinanderfolge im Fluß des Geschehens (Genealogie, Chronik u.a.). Dahinter steht ein kulturgeschichtliches Grunddatum für jegliche Geschichtsdarstellung: Alles Geschehende enthält die beiden Grundstrukturen des stetig Fließenden und des dramatisch Gespannten, aus denen sich die beiden Darstellungsweisen ergeben, die den Aufbau der biblischen Urgeschichte bestimmen.

3. Bei der Erschaffung des Menschen gehört zum Menschsein in der Absicht des Schöpfers von vornherein der Auftrag zur Kulturarbeit: „ . . . und machet sie (die Erde) euch untertan!“ (1,28); der Mensch wird in den Garten gesetzt und erhält den Auftrag, „ihn zu bebauen und zu bewahren“ (2,15). Es wurde oben schon gezeigt, daß zu diesem Auftrag, der im Zusammenhang der Segnung des Menschengeschöpfes steht, die Realisierung in der Darstellung des Werdens und Wachsens der menschlichen Arbeit in 4,17-26 gehört. Auch dies ist eine Genealogie (wie Kap. 5 und 10); aber eine Genealogie anderer Art: das Wachsen der menschlichen Arbeit wird in der Form einer Genealogie dargestellt. Hier ist erkannt, daß die Arbeit des Menschen am Wachsen des Menschengeschlechts teilhat; die dem Menschen als Gottes Ge-

schöpf mitgegebene Segenskraft wirkt sich auch in der Arbeit aus; sie ist nicht ein für immer Festgesetztes, sondern zu ihrem Wesen gehört ein Wachstumsprozeß, der sich in der Differenzierung der Arbeitsweise und in Fortschritten und Errungenschaften der Kulturarbeit ausdrückt. Die Erkenntnis von Karl Marx, daß am Anfang der Kulturgeschichte und damit der Menschheitsgeschichte die Arbeitsteilung mit ihren Auswirkungen steht, ist in der biblischen Urgeschichte schon angelegt.
Wie wichtig den Tradenten der Urgeschichte die Arbeit in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Menschengeschlechts war, zeigt sich an einer Weiterführung dieser Erkenntnis. In 4,17-22 ist die Entwicklung des Kulturschaffens in Arbeitsteilung und Kulturfortschritten durchaus positiv gesehen. Es ist in der von Gott verliehenen Wachstumskraft begründet, wenn der Auftrag zur Arbeit sich zunächst in die beiden Grundformen der bäuerlich-seßhaften und der nomadischen Existenz verzweigt, wenn aus ihnen der Städtebau, die Kunst (zunächst Vokalkunst) und die Technik hervorgehen. Dann aber wird auf die Möglichkeit hingewiesen, daß aus dem Anwachsen der Kulturerrungenschaften und den Fortschritten der Technik Machtsteigerung erreicht wird, die zu Grenzüberschreitungen und zu Verfehlung führen kann. Die das Wachsen der menschlichen Arbeit darstellende Genealogie 4,17ff. schließt in Vers 23-24 mit dem wilden Lamech-Lied, das ein brutales Sich-selbst-Durchsetzen des mit seiner Waffe Mächtigen andeutet; und die Erzählung vom Turmbau am Ende der Urgeschichte (11,1-9) spricht von der Möglichkeit eines menschlichen Bauwerkes, dessen Spitze bis in den Himmel reicht, und den Folgen solcher Grenzüberschreitung.

4. Was jetzt noch an Texten bleibt, gehört zu einem einzigen Kreis von Erzählungen: solchen von Schuld und Strafe (alle nur bei der literarischen Quelle J). Der Jahwist wollte darin zeigen, daß der von Gott geschaffene der sich verfehlende Mensch ist. Und es war ihm darum zu tun, die Vielfalt der Möglichkeiten des Sich-Verfehlens des Menschen zu zeigen. Es sind zwei Gruppen von Erzählungen, in denen das geschieht: In der einen ist es der einzelne Mensch, der sich verfehlt, entweder gegenüber Gott (Kap. 3) oder gegenüber seinen Mitmenschen (4,2-16). In der anderen Gruppe ist es das Menschengeschlecht, die Gruppe, die sich verfehlt; einmal in der genealogischen Übersteigerung (6,1-4), dann in der technischen Übersteigerung (11,1-9). Beidemal ist die Verfehlung eine Überschreitung der Grenzen des Menschen. Beidemal wird das Menschsein bestimmt als ein Dasein in Grenzen, die erst echtes Menschsein ermöglichen.

Dabei ist wieder eine sinnvolle Anordnung zu erkennen: Die beiden Stücke, die das Sich-Verfehlen des einzelnen Menschen darstellen, sind der Erschaffung *des Menschen* zugeordnet; die beiden Stücke, wo die Verfehlung die *der* Menschen oder der Menschheit ist, der Fluterzählung.



Damit ist gezeigt, daß die biblische Urgeschichte ein sehr bewußt und bedacht komponiertes Ganzes ist; man

muß von diesem Ganzen herkommen, um das Einzelne verstehen zu können.

5. Der Zusammenhang des Ganzen wird noch deutlicher, wenn wir die Querverbindungen beachten, die das Ganze noch zusätzlich zusammenhalten:
a) Das Gerüst der Genealogien bildet den äußeren Zusammenhang der 11 Kapitel: Er führt in einer Kette von Geburten von Adam bis Abraham.
b) Die Erschaffung des Menschen ist in gleicher Weise mit der Segnung verbunden wie die Rettung aus der Flut: 1,28 entspricht fast wörtlich 9,1.
c) Bei den Erzählungen von den Verfehlungen geht ein Grundmotiv durch: Die Schlange verspricht den Menschen (3,5): „Ihr werdet sein wie Gott"; eine Übersteigerung des Menschen in den Bereich Gottes ist in 6,1-4 angedeutet, und in 11,1-9 wurde ein Turm gebaut, der bis in den Himmel reichen soll.
d) Bei den Strafen Gottes ist das Hauptmotiv die Entfernung von Gott: bei der Vertreibung aus dem Garten 3,21-24; bei der Verfluchung Kains 4,11 und 16; ähnlich in 11,1-9 die Zerstörung des Baues, der in den Himmel reichen sollte.
e) Eine kleine, aber sehr wichtige Querverbindung zeigt sich zwischen Kap. 3 und 4; der Aufbau dieser beiden Erzählungen ist sehr ähnlich, und diese Ähnlichkeit wird bewußt gemacht in den fast gleichlautenden Fragen, die Gott hier und dort an den Menschen richtet: „Wo bist du?" und: „Wo ist dein Bruder?"
Diese lange Reihe von Entsprechungen zeigt, daß die Kap. 1-11 als eine Einheit konzipiert sind. Damit ist für die Auslegung der Weg gewiesen: Wir können hier

nur eins mit dem anderen zusammen und eins vom anderen her verstehen. Es ist dann nicht mehr möglich, die Kap. 1-3 mit der Thematik „Schöpfung und Fall" von den übrigen Texten (4-11) abzulösen; es ist fast notwendig die Folge, daß dann die Kap. 1-3, abgetrennt von 4-11, falsch verstanden werden müssen. Der von Gott geschaffene Mensch — die von Gott geschaffene Welt, das wird von den biblischen Verfassern nicht in Kap. 1-3, sondern in Kap. 1-11 dargestellt.

Abschließend ist noch ein Wort zum vorliterarischen und zum literarischen Werden der biblischen Urgeschichte zu sagen.

Die ersten elf Kapitel der Bibel sind nicht als literarisches Werk entstanden so wie im Neuen Testament die Paulusbriefe oder im Alten Testament das Chronikwerk. Ihre schriftliche Fassung ist vielmehr das letzte Stadium einer langen Entstehungsgeschichte. Alle Bestandteile der Urgeschichte hatten vorher ihr Eigenleben und ihre eigene Traditionsgeschichte; und in der Phase der mündlichen Tradition war es das Normale, daß es von jeder der Erzählungen viele Varianten gab. Als die schriftliche Fixierung begann, war die Grundtendenz nicht, möglichst den „Urtext" festzuhalten, denn den gab es bei den Varianten der mündlichen Tradition nicht, sondern so viel wie möglich von der Tradition zu bewahren. So müssen wir also bei allen aus der mündlichen Tradition stammenden Texten von vornherein damit rechnen, daß von den vielen Varianten der mündlichen Traditionsphase auch in der schriftlichen Fassung noch etwas zu erkennen ist. Einheitlichkeit im Sinne eines aus einem individuellen Gehirn entsprungenen Entwurfs, der als solcher niedergeschrieben

wurde, ist in Texten dieser Art nicht zu erwarten. Die Erzählungen der Genesis sind nicht gemacht, sondern gewachsen. Spuren dieses Wachstums sind an den meisten Erzählungen noch zu erkennen; die Schöpfungsgeschichte Genesis 1 zum Beispiel läßt hinter der uns überlieferten eine ältere Fassung erkennen; die Schöpfungsgeschichte Genesis 2-3 ist kunstvoll aus zwei ursprünglich völlig selbständigen Erzählungen zusammengefügt.

Was uns überliefert ist, ist aber in keinem Fall die Einzelerzählung, die aus der mündlichen Traditionsphase in die schriftliche übergegangen ist; wir kennen sie nur aus größeren Werken, deren Bestandteile sie bilden. Es ist zunächst das große Werk des Pentateuch (die fünf Bücher Moses), das aber wiederum aus einigen größeren schriftlichen Werken komponiert worden ist. Diesen schriftlichen Werken ist etwa ein Jahrhundert lang die meiste Arbeit der Exegeten gewidmet worden. Die literarkritische Methode bewirkte eine enorme Bemühung um die Quellenscheidung, die Aufteilung der Texte auf die verschiedenen literarischen Quellen.

Für die Urgeschichte kam die Quellenscheidung zu einem relativ festen und nur von wenigen bestrittenen Ergebnis: Die Texte von Genesis 1-11 gehören zu zwei literarischen Werken (J und P), dem Jahwisten (gebraucht von Anfang an den Gottesnamen Jahwe) und der Priesterschrift. Diese entstand etwa im 5., jene im 10. oder im 9. Jahrhundert. Die beiden Werke wurden in der Urgeschichte in der Weise ineinandergearbeitet, daß P mit der Schöpfungsgeschichte 1,1-2,4a einsetzt und in den drei großen Stammbäumen Kap. 5, 10 und 11 fortgeführt ist; in der Mitte steht 6-9 die Erzählung

von der Flut. Der Jahwist ist diesem Gerüst von P in der Weise eingefügt, daß auf die Schöpfungsgeschichte des P die Erschaffung des Menschen folgt. Beide Werke treffen sich in der Mitte, der Erzählung von der Flut, in der J und P miteinander verflochten sind. Die Genealogien in Kap. 10 und 11 enthalten Teile von J und von P, der Genealogie in Kap. 5 (P) entspricht die des J in 4,17-26. In allen bisher genannten Teilen entsprechen sich die beiden Werke J und P in der Urgeschichte weitgehend; J aber weicht von P darin stark ab, daß er die Begrenztheit des von Gott geschaffenen Menschen in einer Reihe von Erzählungen von Schuld und Strafe zeigt (Genesis 3; 4,2-16; 6,1-4; 9,20-27; 11,1-9), während P nur am Anfang der Fluterzählung die Verderbnis des Menschengeschlechts konstatiert.

Es lassen sich also ohne Schwierigkeiten zwei in sich selbständige Darstellungen des Urgeschehens mit je eigenem Stil und mit jeweils vielen inhaltlichen Besonderheiten herausarbeiten. Während aber in der Epoche der literarkritischen Forschung das Ziel der Auslegung mit der Quellenscheidung und der genauen Charakterisierung der so herausgestellten schriftlichen Werke J und P erreicht schien, ist in der neuen traditionsgeschichtlichen Sicht eine neue Aufgabe hinzugetreten, die dem Text, wie er uns überliefert ist, eine ganz neue Dimension zuerkennt: es gilt den Weg zu erforschen, den die Einzeltradition, also zum Beispiel die Schöpfungsgeschichte des P, durchlaufen hat, bevor sie die Gestalt bekam, in der sie uns im schriftlichen Text begegnet; und damit ist die Sicht der schriftlichen Werke J und P wesentlich verändert. Sie können nun nicht mehr, wie die literarkritische Schule sie sah, als Schrift-

steller angesehen werden, die aus Eigenem schaffen, aber auch nicht bloß als Sammler, die fertig vorliegende Traditionen aneinanderreihen; vielmehr besteht die Eigenart ihrer Werke darin, daß sie einerseits die die alten Traditionen Bewahrenden, andererseits durch deren Einfügung in ihr Gesamtwerk und in dessen Komposition die Verkünder eines neuen Wortes in eine neue Gegenwart sind. Das Bedeutsame dieser Werke, die geistesgeschichtlich von hohem Rang sind, liegt gerade in der Verbindung von bewahrendem Weitergeben und Neuschaffen, von Tradieren und Interpretieren, von Verpflichtung gegenüber dem Erbe der Väter und Gegenwartswirksamkeit.

Zu der Gegenwartswirksamkeit dieser Werke gehört, daß in beiden das Urzeitgeschehen und damit die Schöpfung, die bis dahin selbständige Traditionen waren, mit der Geschichte des Volkes Israel verbunden wurde. Damit wurde das Wirken des Gottes Israels ausgeweitet auf ein Wirken in der Völkergeschichte und darüber hinaus auf Schaffen, Bewahren und Segnen im Horizont des Kosmos. Dieser Ausweitung der Geschichte des Gottesvolkes ist es zu danken, daß die Erzählungen von der Schöpfung und vom Urgeschehen eine bleibende Bedeutung erhielten. Wenn in den Psalmen das Lob des Gottes, den Israel in seiner Geschichte als den befreienden und rettenden Gott erfahren hat, ausgeweitet wird auf das Lob des Herrn der Völkergeschichte und das Lob des Schöpfers aller Geschöpfe, dann ist das der gleiche Vorgang: Wer von Gott redet, redet vom Ganzen; wo Gott wirkt, muß sein Wirken alles umfassen.

II. Die Schöpfung der Welt und die Schöpfung des Menschen
Genesis 1,1-2,4a

[1]Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
[2]Die Erde war noch öde Wüste,
und Finsternis lag auf der Urtiefe,
und Gottessturm bewegte sich
über der Wasseroberfläche.

[3]Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.
[4]Und Gott sah, daß das Licht gut war.
Und Gott schied das Licht von der Finsternis.
[5]Und Gott nannte das Licht Tag,
die Finsternis aber nannte er Nacht.
Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein Tag.

[6]Und Gott sprach:
Es entstehe eine Feste inmitten der Wasser,
daß sie eine Scheidung bilde zwischen Wasser und Wasser.
Und es geschah so.
[7]Und Gott machte die Feste und schuf eine Scheide
zwischen den Wassern oberhalb der Feste
und den Wassern unterhalb der Feste.
[8]Und Gott nannte die Feste Himmel.
Und es ward Abend, und es ward Morgen,
ein zweiter Tag.

[9]Und Gott sprach:
Es sammle sich das Wasser unterhalb des Himmels
an einen Ort, daß das Trockene sichtbar werde.
Und es geschah so.
[10]Und Gott nannte das Trockene Erde,
die Ansammlung des Wassers nannte er Meer.
Und Gott sah, daß es gut war.

[11]Und Gott sprach: Die Erde lasse junges Grün sprossen:
Pflanzen, die Samen hervorbringen,
und Fruchtbäume, die Früchte bringen
nach ihrer Art auf Erden,
(Früchte,) in denen ihr Samen ist. Und es geschah so.
[12]Und die Erde ließ frisches Grün sprossen:
samentragende Pflanzen nach ihrer Art,
und Bäume, die Früchte bringen,
in denen ihr Same ist, nach ihrer Art.
Und Gott sah, daß es gut war.
[13]Und es ward Abend, und es ward Morgen,
ein dritter Tag.

[14]Und Gott sprach:
Es sollen Lichter entstehen an der Feste des Himmels,
zu scheiden zwischen dem Tag und der Nacht;
dabei sollen sie als Zeichen dienen,
Zeiten, Tage und Jahre zu bestimmen.
[15]Und sollen als Leuchten an der Feste des Himmels
dienen,
daß es hell sei auf der Erde. Und es geschah so.
[16]Und Gott machte die beiden großen Leuchten:
die größere Leuchte zum Beherrschen des Tages
und die kleinere Leuchte zum Beherrschen der Nacht,
dazu die Sterne.

[17]Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels,
über die Erde zu leuchten,
[18]über den Tag und die Nacht zu herrschen
und zwischen Licht und Finsternis zu scheiden.
Und Gott sah, daß es gut war.
[19]Und es ward Abend, und es ward Morgen,
ein vierter Tag.

[20]Und Gott sprach: Die Gewässer sollen wimmeln
von lebenden Wesen,
und Vögel sollen flattern über die Erde
an der Feste des Himmels.
[21]Und Gott schuf die großen Seeungeheuer
und alle lebenden, sich regenden Wesen,
die im Wasser wimmeln nach ihrer Art,
und alle geflügelten Vögel nach ihrer Art.
Und Gott sah, daß es gut war.
[22]Und Gott segnete sie, indem er sprach:
Seid fruchtbar und mehrt euch
und erfüllt das Wasser im Meer,
und die Vögel sollen sich mehren auf Erden.
[23]Und es ward Abend, und es ward Morgen,
ein fünfter Tag.

[24]Und Gott sprach:
Die Erde bringe lebende Wesen nach ihrer Art hervor:
Vieh und Gewürm und wilde Tiere, je nach ihrer Art.
Und es geschah so.
[25]Und Gott machte die wilden Tiere nach ihrer Art
und das Vieh nach seiner Art
und alle Tiere, die auf dem Boden kriechen,
nach ihrer Art.
Und Gott sah, daß es gut war.

[26]Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen
nach unserem Bilde, uns ähnlich!
Sie sollen herrschen über die Fische im Meer
und über die Vögel am Himmel
und über das Vieh und über alle wilden Tiere
und über alles Gewürm, das auf der Erde sich regt.
[27]Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde,
nach dem Bilde Gottes schuf er ihn,
als Mann und Frau schuf er sie.
[28]Und Gott segnete sie, indem er sprach:
Seid fruchtbar und mehrt euch und erfüllt die Erde
und macht sie euch untertan!
Herrschet über die Fische im Meer
und die Vögel am Himmel
und über alles Lebendige, das sich auf Erden regt!
[29]Und Gott sprach: Hiermit übergebe ich euch
alle samentragenden Pflanzen auf der ganzen Fläche
der Erde
und alle Bäume, an denen
samentragende Baumfrüchte sind,
sie sollen euch zur Nahrung dienen.
[30]Dagegen allen Tieren der Erde
und allen Vögeln des Himmels
und allen Kriechtieren auf der Erde,
(allem) was Lebensatem in sich hat,
(gebe ich) alles Gras und Kraut zur Nahrung.
Und es geschah so.
[31]Und Gott sah alles, was er gemacht hatte,
und es war sehr gut.
Und es ward Abend, und es ward Morgen,
der sechste Tag.

2 [1]So wurden der Himmel und die Erde
mit ihrem ganzen Heer vollendet.
[2]Und am siebten Tag vollendete Gott sein Werk,
das er gemacht hatte.
Und am siebten Tag ruhte er von all seinem Werk,
das er gemacht hatte.
[3]Und Gott segnete den siebten Tag, und er heiligte ihn;
denn an ihm ruhte er von all seinem Werk,
das Gott wirkend geschaffen hatte.

[4]Dies ist die Entstehung des Himmenls und der Erde,
als sie geschaffen wurden.

Das erste Kapitel der Bibel ist eines der monumentalen Worte der Weltliteratur. Alle Fragen, die sich an dieses erste Kapitel der Bibel gerichtet haben, alle Zweifel an der „Richtigkeit" des hier Gesagten und alle pathetischen Erklärungen, dies alles sei überholt, ändern gar nichts an der Gültigkeit dieses Wortes. Hört man dieses Kapitel im Zusammenhang, laut gesprochen, dann drängt es sich auf, daß in diesem Kapitel etwas zu Wort kam, was so niemals vorher gesagt worden ist und niemals nachher.
Die Einzigartigkeit dieses Präludiums der Bibel ist bis zu einem gewissen Grade zu erklären. In den Strophen dieses Prosa-Hymnus kommt in überwältigend einfacher Weise das Ganze der Welt vor. Es ist in diesem Kapitel in klassischer Weise gelungen, das umfassende und das differenzierende Reden von der Welt miteinander zu vereinen. Es ist vom Ganzen die Rede: „Am

Anm.: Die Übersetzung ist übernommen aus Biblischer Kommentar, Altes Testament, Claus Westermann, I Genesis, ab 1967.

Anfang schuf Gott Himmel und Erde", und es ist vom Einzelnen die Rede: vom Meer und vom Festland, von den Bäumen und den Blumen, von den Menschen und den Tieren, von der Sonne, dem Mond und den Sternen. Aber das würde wohl noch nicht genügen, die eigenartige Wirkung dieses Wortes am Anfang der Bibel zu erklären; seine monumentale Wirkung ist darin begründet, daß hier in einem Sprachkunstwerk höchsten Ranges die zeitliche und die räumliche Erstreckung des Ganzen der Welt gleichzeitig zu einem vollendeten sprachlichen Ausdruck kommt: die zeitliche in der Folge der sechs Schöpfungstage, die im siebten zu ihrem Ziel kommen, die räumliche in dem eigentümlichen Aufbau des Kapitels, das von dem das Ganze umfassenden Anfangssatz ausgehend die Ganzheit von Himmel und Erde im Ablauf der Tagesfolge entfaltet. Das Gelingen eines so vollendeten Redens vom Ganzen der Welt zugleich in zeitlicher wie in räumlicher Erstreckung an dieser einen Stelle in der Weltliteratur ist keineswegs zufällig. Man kann das aber nur sehen, wenn man dieses erste Kapitel der Bibel im Zusammenhang des Redens vom Ganzen der Welt in der gesamten Menschheitsgeschichte ins Auge faßt. In der gesamten Frühgeschichte der Menschheit gab es das Reden vom Ganzen der Welt nur im Reden von der Schöpfung. Anders gesagt: nur von ihrem Entstehen her konnte die Welt als ganze erfaßt werden. Die gegenwärtige Welt gab es für den Menschen der Frühzeit nur in unfaßbarer, unübersehbarer Vielheit und Vielgestaltigkeit; ein Ganzes war die Welt nur in ihrem Entstehen; im Reden von der Schöpfung wurde sie als Ganzheit erfaßt.

In einer zweiten Epoche wurde die Philosophie die Art

des Redens vom Ganzen der Welt. In der Geschichte der abendländischen Philosophie ist der Punkt des Übergangs genau zu erkennen: bei den Vorsokratikern, bei denen die Grundelemente des Redens von Schöpfung noch klar zu erkennen sind, vollzieht sich der Übergang vom personalen Schöpfer zum kausalen Prinzip. In der christlichen Theologie ging dieser philosophische Ansatz eine Verbindung ein mit dem biblisch-personalen Reden von Schöpfung: Gott wurde zur prima causa. Vom Ganzen konnte in der Epoche der Philosophie nur noch abstrahierend gesprochen werden; das Ganze wurde in Seinsbegriffen erfaßt.

Die dritte Epoche begann mit dem Entstehen der Naturwissenschaften; an die Stelle des abstrahierenden Erfassens des Ganzen in Begriffen tritt jetzt der konkrete Zugang zum konkreten Gegenstand im Experiment, in der Empirie, dem Messen, dem Zählen, der Analyse. Es ist die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, die jetzt den Zugang zum Ganzen ermöglicht.

Eben dieser empirische Zugang zum Ganzen aber hat notwendig und unausweichlich zu der rasanten Differenzierung und Spezialisierung geführt, in der die Naturwissenschaften heute stehen. Es ist dabei geblieben, daß die naturwissenschaftliche Methode dem heutigen Menschen das Ganze der Wirklichkeit erschließen soll; aber kein gewissenhafter Naturwissenschaftler kann sagen, daß er etwas vom Ganzen weiß oder den Zugang zu ihm kenne. In dieser Situation wächst dem Reden von der Schöpfung zwangsläufig wieder eine Bedeutung zu, die es nicht mehr hatte, seit die Schöpfungserzählungen lebendige Erzählungen waren.

In diesem weiten Zusammenhang gesehen aber steht

Genesis 1 nicht am Anfang, sondern in der Mitte. Denn dem Entstehen dieses Kapitels gehen zwei Epochen voraus, die zusammen sehr viel länger sind als die Zeit von dem Satz „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" bis zu den ersten Weltraumfahrten. Unmittelbar voraus geht die Epoche der großen Kulturreligionen, in der sich die Kosmogonien im eigentlichen Sinn ausgebildet haben. Kulturgeschichtlich gesehen gehört Genesis 1 dieser Epoche an, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn Genesis 1 eine auffällige Ähnlichkeit zu der babylonischen Kosmogonie im babylonischen Epos Enuma elisch zeigt und die Erschaffung der Welt durch das Wort eines Gottes auch in einer ägyptischen Kosmogonie begegnet. Davor aber liegt eine Epoche der primitiven Schöpfungserzählungen, die sich unbestimmt weit in die Vergangenheit erstreckt. Die Schöpfungsmythen der polytheistischen Hochkulturen sind noch in vielfacher Weise von den primitiven Schöpfungsdarstellungen bestimmt; bei einer ganzen Reihe von Vorstellungen ist noch nachzuweisen, daß sie daraus stammen, wie zum Beispiel die Erschaffung des Menschen aus Ton oder Erde. In der neueren Ethnologie (Malinowsky, Lévy-Strauss u. a.) hat eine ganz neue Sicht des primitiven Denkens und Redens eingesetzt, das die hier besonders tief eingewurzelten Vorurteile beseitigt und den primitiven Denk- und Vorstellungsformen ihre Bedeutung für die Menschheitsgeschichte wiedergibt. In diesem Zusammenhang erhält das biblische Reden von der Schöpfung einen ganz neuen Aspekt: in ihm sind wesentliche Elemente des Denkens und Vorstellens einer Frühzeit der Menschheit bis in die gegenwärtige Theologie und Verkündigung der Kirche bewahrt.

Dieser kurze Aufriß sollte zeigen, daß das erste Kapitel der Bibel seine eigentümliche Wirkung auf dem Hintergrund dieser die bisherige Menschheitsgeschichte umfassenden Entwicklung erhält, in deren Mitte es steht. Dabei hat die Stellung in der Mitte eine spezifische Bedeutung: auf Genesis 1 folgen die philosophisch-theologische und die wissenschaftliche Epoche des Redens vom Ganzen und vom Entstehen der Welt; Genesis 1 gehen voran die Schöpfungserzählungen der primitiven Kulturen und die Mythen der großen polytheistischen Kulturen. Die Schöpfungsdarstellung von Genesis 1 läßt einerseits noch Züge der frühesten dieser vier Epochen erkennen, es zeigt zugleich die ersten Spuren eines wissenschaftlichen Erfassens des Werdens der Welt, indem es einerseits die Welt in aufeinanderfolgenden Epochen, andererseits die anorganischen und die organischen Lebewesen in ihren Arten entstehen läßt.

So gesehen könnte eine neutestamentliche Deutung der Schöpfung einen neuen Sinn erhalten. Das Neue Testament spricht davon, daß Christus im Zusammenhang mit der Schöpfung steht. Im Prolog des Johannesevangeliums ist diese Verbindung angedeutet: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott ... Alle Dinge sind durch dasselbe geworden ...“ Man hat daraus die Präexistenz Christi oder die Präexistenz des Logos geschlossen, und weil dies eine ausgesprochen mythische Erklärung ist, können heute viele nichts mehr damit anfangen, und so verlieren diese Worte ihre hohe Bedeutung. Sieht man sie in dem weiteren, hier angedeuteten Zusammenhang, dann sagen sie etwas für das Zusammengehören vom Alten und Neuen Testament sehr Wichtiges: Es wird in diesen Worten dann nicht

eine mythische Präexistenz Christi angezeigt, sondern angedeutet, daß zu dem Ort in der Mitte, an dem Christus steht, in einem weiteren Sinn auch das Reden des Alten Testaments von der Schöpfung gehört. Wenn die „Mitte der Zeit" über den theologischen Sinn hinaus auch einen aus dem Ablauf der Weltgeschichte, der Geistesgeschichte, der Religionsgeschichte erklärbaren Sinn hat, dann nur vor dem Hintergrund des Alten Testaments, von dem her und im Zusammenhang mit dem das im Neuen Testament Gesagte erst seinen geschichtlichen Ort erhält.

1. Aufbau und Eigenart von Genesis 1,1-2,4a

Um Aufbau und Eigenart dieses Textes zu verstehen, muß man die Vorgeschichte wenigstens andeutend skizzieren. Übersieht man die Schöpfungsdarstellungen der ganzen Welt in ihrer Frühzeit, nicht nur die Schöpfungsmythen in Mesopotamien und Ägypten, sondern auch Schöpfungserzählungen in der Südsee, in Afrika, in Mittelamerika und an vielen anderen Stellen, dann ist man zunächst beeindruckt durch die kaum übersehbare Fülle und Mannigfaltigkeit. Je intensiver man aber diese Fülle der Schöpfungsdarstellungen studiert, desto deutlicher drängt sich ein anderer Eindruck auf: man stößt immer wieder auf die gleichen Motive! Es stellt sich heraus: Es stimmt gar nicht, daß die Menschen in allen Breiten der Erde in Jahrtausenden eine unbegrenzte Fülle von Schöpfungsvorstellungen hervorgebracht haben; in Wirklichkeit ist diese Fülle auf ganz wenige Linien zurückzuführen. Es gibt jenseits der wissenschaftlichen Er-

klärung der Entstehung von Welt und Mensch nur vier ganz eindeutig ausgeprägte Darstellungen der Schöpfung:

Die Schöpfung durch ein Machen oder Wirken
Die Schöpfung durch (Zeugung und) Geburt
Die Schöpfung durch einen Kampf
Die Schöpfung durch ein Wort

Die Schöpfung durch ein Machen gehört ganz dem primitiven Vorstellungsbereich an und begegnet daher in primitiven Schöpfungserzählungen auf der ganzen Erde. Manche dieser Vorstellungen sind aber derart fest, daß sie auch in den Schöpfungsdarstellungen der Hochkulturen bleiben, so besonders das Erschaffen des Menschen aus Ton oder Erde. Schöpfung durch Zeugung und Geburt wie auch Schöpfung durch Kampf gehören dem polytheistisch-mythischen Bereich an; beide setzen eine Mehrheit von Göttern und ein Geschehen zwischen den Göttern voraus; und zwar sind es die beiden für den Mythos typischsten Motive der Liebe (bzw. Geschlechtsverbindung) und des Kampfes, die der Darstellung der Schöpfung dienen. Erschaffung durch Kampf ist klassisch dargestellt in dem babylonischen Epos Enuma elisch: der Kampf zwischen Marduk und Tiamat ermöglicht die Schöpfung der Welt aus dem zerhauenen Leib der Tiamat. Die Vorstellung war so weit verbreitet, daß sie auch in bildlicher Sprache in Psalmen des Alten Testaments begegnet:

Jes. 51,9-10:
Bist du es nicht, der Rahab zerhieb
und den Drachen durchbohrte?

In Genesis 1 ist nur noch ein sehr ferner Nachhall davon zu erkennen, wenn in 1,2 in dem Satz „und Finsternis lag auf der Urflut" deren Name tehom sehr entfernt an Tiamat anklingt. Aber im Unterschied zu der babylonischen Schöpfungsdarstellung in Enuma elisch ist in Genesis 1 das Motiv der Erschaffung durch Kampf nicht mehr anwesend.

Die Schöpfung durch Zeugung und Geburt begegnet besonders in sumerischen Mythen und in den ägyptischen Kosmogonien, außerdem noch an vielen anderen Stellen. Charakteristisch ist dabei das Erzeugen der Elemente des Kosmos wie Meer, Wind, Land durch aufeinanderfolgende Geburten. Hier also begegnet zuerst Schöpfung in Aufeinanderfolge verschiedener Schöpfungsakte, dargestellt in Folgen von Geburten, den Genealogien entsprechend. Diese Art der Schöpfungsdarstellung klingt in Genesis 1 deutlich nach. Einmal darin, daß der Verfasser der Priesterschrift das Ganze unterschreibt: „Dies sind die toledot (wörtlich: die Geburten, dann die Entstehung) des Himmels und der Erde"; dann aber auch darin, daß der eigentümlich monotone Stil dieses Kapitels mit den durchgehend gleichbleibenden Sätzen recht deutlich an den Stil der Genealogien anklingt. Nimmt man noch hinzu, daß in der memphitischen Kosmogonie die Schöpfung durch Aufeinanderfolge von Geburten ganz bewußt abgelöst wird von einer Schöpfung durch das Wort des Gottes, so wird klar, wie Genesis 1 in einem erkennbaren Zusammenhang mit der Vorgeschichte der außerisraelitischen Schöpfungsgeschichten steht und erst auf diesem Hintergrund die Eigenart dieses einzigartigen Schöpfungsberichtes erkennbar wird. Das Einzigartige zeigt sich zunächst im Aufbau, der die

Schöpfung als ein Geschehen in sechs aufeinanderfolgenden Tagen mit ihrem Ziel in der Ruhe des siebten Tages darstellt. In keiner von allen uns bekannten Schöpfungserzählungen der alten Welt begegnet etwas dem Ähnliches. Der Verfasser der Priesterschrift, der mit dieser Schöpfungsgeschichte sein von der Schöpfung bis zur Begründung des Gottesdienstes führendes Werk einleitete, hat damit in den Vorgang der Schöpfung ein Gefälle gebracht, das die Werke der Schöpfung, mit dem Ruhen Gottes am siebten Tag abschließend, zu einem eindrucksvollen Präludium der gesamten in diesem Werk dargestellten Geschichte macht. Durch das Schema der aufeinanderfolgenden Schöpfungstage hat er das Werden unserer Welt in aufeinanderfolgenden Epochen angedeutet, in der Ruhe des siebten Tages das Zugehen des Werdens der Welt auf ein Ziel, das die Werke der Schöpfung transzendiert.

Daran, daß die Zahl der Schöpfungswerke (8) nicht mit denen der Schöpfungstage (6) übereinstimmt, erkennt man, daß in der Reihe der Werke eine ältere Schöpfungstradition vorliegt, die P aufgenommen und umgestaltet hat. Der ältere, P zugrundeliegende Schöpfungsbericht (Tatbericht) reiht eine Reihe von Handlungen Gottes aneinander: Gott schied (Vers 4. 7. [9]), Gott nannte (5. 8. 10), machte (7. 16.25), setzte (17), schuf (21. 27), segnete (22. 28). Diese ältere Schöpfungsdarstellung nimmt P in seine eigene, ganz andere auf, in der die Schöpfung sich durch das schaffende Wort vollzieht. Aber die Bezeichnung „Schöpfung durch das Wort" trifft noch nicht genau, was P in seiner ihm eigentümlichen Sprache darstellt: er gliedert jedes der Werke in die Bestandteile des Schöpfungsbefehls:

Einleitung des Befehls:	Gott sprach
der Befehl:	es werde
die Ausführung:	es ward so
die Beurteilung:	Gott sah, daß es gut war
die zeitliche Einordnung:	es ward Abend . . . ein Tag.

Die durch das ganze Kapitel sich ziehende immer gleiche Folge dieser Sätze gibt ihm die eigenartige, wirksame Monotonie, die in eigentümlicher Weise die allem sonstigen Geschehen ferne Unnahbarkeit der Schöpfung zu artikulieren vermag. Es ist dieser Sprachstil, der von vornherein ein Mißverstehen des Schöpfungsberichtes als Information verhindert.

Die gleiche Absicht, das Schöpfungsgeschehen in die Ferne des Unbegreiflichen zu rücken, zeigt ein Vergleich der Befehlsstruktur in diesem Schöpfungskapitel mit der, die der Befehl Gottes sonst in der Priesterschrift hat. Denn durch das ganze Werk der Priesterschrift zieht sich die Überzeugung, daß alles Geschehende in Gottes gebietendem Wort seinen Ursprung hat: Im Anfang des Buches Exodus beginnt die Befreiung aus Ägypten damit, daß Gott dem Mose gebietet, dem Pharao gegenüberzutreten; nach der Offenbarung am Sinai beginnt das Erstellen des Zeltes der Begegnung damit, daß Gott durch Mose dem Volk den Bau gebietet, und so geht es weiter. Von diesen Befehlen ist die Reihe der Schöpfungsbefehle dadurch unterschieden, daß diese keinen Adressaten haben. Ein Befehl ohne Adressaten ist sinnlos; der Schöpfungsbefehl, von dem das erste Kapitel der Bibel durchzogen ist, ist unserem Verstehen nicht zugänglich.

Die Folge der Schöpfungswerke ist nicht als Summie-

rung zu verstehen; sie erschließt sich nur, wenn man vom Ganzen ausgeht, dessen Glieder sie darstellen. Das Ganze gliedert sich in die Erschaffung der Welt als des Lebensraumes (1,1-10), die Erschaffung des anorganischen (1,11-19) und organischen Lebens (1,20-25) und des Menschen (1,26-31). Die Erschaffung der Welt als des Lebensraumes wird in drei Werken der Scheidung dargestellt. Bei diesen Werken der Scheidung geht es nicht eigentlich um die Erschaffung der gegenständlichen Welt in allen ihren Bestandteilen, sondern als der in den Grundkategorien der Zeit (1,3-5) und des Raumes (1,6-10) für das Leben erschaffenen Welt, der Welt des Menschen.

Hier kann man die Arbeitsweise des Verfassers besonders gut beobachten. Das Motiv: Schöpfung durch Scheidung war ihm vorgegeben, es begegnet in Schöpfungserzählungen auf der ganzen Erde. Aber immer ist es räumliche Scheidung, besonders häufig begegnend als Scheidung des Himmels von der Erde. Hier hat P eine geniale Umgestaltung vorgenommen: In der Voranstellung der Erschaffung des Lichts hat er die zeitliche der räumlichen Scheidung vorgeordnet und damit erst die Abfolge der Schöpfungswerke in Tagen ermöglicht. Damit zugleich aber hat er in seiner Darstellung der Weltschöpfung die Kategorie der Zeit (entstanden durch die Scheidung von Licht und Finsternis) der Kategorie des Raumes (entstanden durch die Scheidung von Himmel und Erde in der Vertikalen, durch die Scheidung von Meer und Land in der Horizontalen) vorgeordnet. Er hat damit etwas für das Welt- und Menschenverständnis des Alten Testaments Wesentliches in der Konzeption der Schöpfung verankert: daß das Sein in der Zeit ge-

genüber dem Sein als Vorhandensein einen Vorrang hat. Damit aber hängt unmittelbar ein Weiteres zusammen: Im Aufbau des ersten Schöpfungswerkes folgt das Urteil Gottes, daß es gut war, unmittelbar auf den Satz „und es ward Licht", nicht nach der Scheidung in Licht und Finsternis. Das Licht ist das erste, wovon Gott sagt, daß es gut war. Er sagt nicht in gleicher Weise, daß die Finsternis gut war. Es ist damit vom ersten Anfang an ein dem Zeitrhythmus nicht entsprechendes Moment der Ungleichheit in die Zeit hineingeschaffen. Vom Licht wird gesagt, daß es gut war; aber die Finsternis, von der das nicht gesagt wird, wird als Nacht eingegrenzt ein notwendiger Bestandteil der Ordnung des Geschaffenen. Das Licht kann Bezeichnung des Heils, die Finsternis kann dem Tod zugeordnet werden. Bringt die Scheidung von Licht und Finsternis einen immer gleichen Rhythmus in die Schöpfung in ihrer zeitlichen Erstreckung, so bringt der Vorrang des Lichtes zugleich ein Moment der Bewegung hinein, das in jenem Rhythmus nicht aufgeht: ein andeutender Hinweis schon in den ersten Worten des Schöpfungsberichtes, daß die Geschichte der Schöpfung nicht allein bestimmt sein wird von Tag und Nacht, von Werden und Vergehen in stetigem Wechsel, sondern daß in ihr noch eine andere Geschichte zu erwarten ist.

Wie aber verhält sich dann die Erschaffung des Lichtes zur Erschaffung der Gestirne, die erst später, Vers 14-19, berichtet wird? Das Wissen, daß das Licht von den Gestirnen kommt, hat P selbstverständlich bei seinen Hörern vorausgesetzt, es ist auch in Vers 15 ausgesprochen. In dem Bericht von der Erschaffung der Gestirne gibt P wieder, was von alters überliefert wurde.

Die diesen Bericht leitende Absicht ist die radikale Bestreitung der Göttlichkeit der Gestirne in einer Umwelt, in der der Astralkult eine beherrschende Bedeutung hatte. Daß Sonne und Mond göttlich sind, war eine so alte und in der Umwelt Israels eine so allgemein verbreitete Vorstellung, daß P sich hier ausdrücklich von ihr abgrenzen mußte. Für sein Verständnis des Schöpfers hing alles daran, daß gegenüber dem einen Schöpfer alles Existierende Geschaffenes, Kreatur war. Darum läßt sich hier auch besonders deutlich erkennen, daß für P der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht in der Seinsweise oder im Wesen gesehen wird, sondern allein in der Funktion. Einen Seinsunterschied zwischen Gott und Sonne kann und will P nicht zeigen, für ihn ist Gott nicht ein summum ens; er könnte auch nicht damit argumentieren, daß die Sonne nur Materie ist; Gott ist darin Gott, daß er Schöpfer und das heißt Herr alles Geschaffenen ist; Sonne und Mond sind darin von Gott unterschieden, daß sie eine innerhalb des Geschaffenen begrenzte Funktion haben. So betont denn P ausführlich und umständlich in Vers 14-18 diese Funktion. Jede dieser Funktionen bestimmt Sonne und Mond in ihrer Geschöpflichkeit; in ihren Funktionen gehören Sonne und Mond zu den Geschöpfen.

So ausdrücklich und so radikal ist, soweit wir wissen, vorher in der Menschheitsgeschichte die bloße Geschöpflichkeit der Gestirne nicht zum Ausdruck gebracht worden. Durch diese Entgöttlichung wurden Sonne, Mond und Sterne erst zu einem Weltbestandteil, der grundsätzlich auch dem menschlichen Forschen zugänglich ist. Insofern besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Erklärung der „Weltlichkeit" der Gestirne im Schöp-

fungsbericht des P und dem Betreten des Mondes durch Menschen in unserer Generation. Dabei ist aber einschränkend zu bemerken: Zu einer Entgöttlichung der Gestirne ist es auch ganz von selbst überall dort gekommen, wo der Götterglaube und mit ihm der Astralkult verblaßte und seine Kraft und Geltung verlor; das Besondere in der Erklärung der Geschöpflichkeit der Gestirne im ersten Kapitel der Bibel liegt darin, daß sie gerade Gott als den Schöpfer heraushebt und erhöht. Das ist so nur an dieser einen Stelle geschehen.

Bei der Erschaffung der Pflanzen (11-13) und der Tiere (20-25) ist wesentlich, daß sie nach ihren Arten geschaffen werden. Man muß dies auf dem Hintergrund der Vorgeschichte sehen. Im Bereich der vormythischen wie der mythischen Schöpfungserzählung wurde einmal von der Erschaffung der Pflanzen wie der Tiere in selbständigen Erzählungen gesprochen. In einem sumerischen Mythos zum Beispiel wird erzählt, daß aus der Verbindung des Gottes Enki mit der Göttin Utu, der Göttin der Pflanzen, acht Nutzpflanzen entstehen; später in der Erzählung kommen noch acht Heilpflanzen hinzu. Hier ist die Absicht nicht, die Herkunft der Vegetation als eines Weltbestandteils zu erklären; die Erzählung sieht nur auf die Bedeutung bestimmter Pflanzen für den Menschen. Mit der Weltschöpfung hat hier die Erschaffung der Pflanzen noch gar nichts zu tun. Die Darstellung der Erschaffung von Pflanzen und Tieren in Genesis 1 setzt demgegenüber schon zwei Stufen der Abstraktion voraus: Die Pflanzen sind nicht mehr nur in ihrer Bedeutung für den Menschen, sondern als Gattung der Pflanzen, als Vegetation, gesehen; als solche sind sie ein Weltbestandteil, der der Erschaffung

der Welt eingefügt wird. Hinzu kommt ihre Gliederung in Arten, die sich aus der Erfassung der Pflanzen als einer Ganzheit ergibt. Das Interesse an den Pflanzen ist nicht mehr nur das funktionale; es ist vielmehr ein objektives Interesse an der Vegetation in ihrer Gliederung in Arten zu erkennen. Diese Darstellung der Erschaffung der Pflanzen („die Erde lasse hervorbringen . . .") ist auf dem Wege zu wissenschaftlicher Erklärung des Entstehens der Pflanzen in Arten. Es hätte gerade von dieser Darstellung her niemals zu einem Konflikt zwischen dem biblischen Reden von der Erschaffung der Weltbestandteile und der naturwissenschaftlichen Erklärung der Entstehung und der Entwicklung der Pflanzen und Tiere zu kommen brauchen.

Aber auch hier bleibt das wissenschaftlich-objektive Interesse ganz innerhalb der Beziehung von Schöpfer und Schöpfung. Das Pflanzenkleid der Erde ist durch den Befehl des Schöpfers ein gegliedertes Ganzes. Es kann, solange die Erde steht, unter den Milliarden von Pflanzen nicht eine geben, die nicht ihrer Gattung und damit dem gegliederten Ganzen angehört. In der Zugehörigkeit zu seiner Art weist jedes einzelne auf das geordnete Ganze, die Schöpfung Gottes.

Bei der Erschaffung der Tiere tritt etwas Neues hinzu: der Segen. Damit ist das Erschaffen der Tiere etwas anderes als das Erschaffen der Pflanzen, und es tritt in eine Beziehung zur Erschaffung des Menschen. Auf diese Weise wird das Zusammengehören des Lebendigen erfaßt, der Begriff des organischen Lebens ist erkannt. Der Schöpfungsakt, sofern er sich auf Lebewesen bezieht, schließt die Verleihung der Fähigkeit des Sich-Fortpflanzens ein. Denn das ist die ursprüngliche Be-

deutung des Wortes Segen: Kraft der Fruchtbarkeit. Leben, Lebendigsein der Tiere und der Menschen wird hier so verstanden, daß es die Fähigkeit der Fortpflanzung einschließt; ohne diese Fähigkeit wäre es nicht eigentlich Leben.

Auch die Tiere werden in Arten erschaffen, auch hier wieder wird versucht, den ganzen Bereich der Fauna in große Gruppen gegliedert darzustellen.

Übersieht man nun die Abschnitte, die von der Erschaffung der Tiere und der Pflanzen sprechen, so drängt sich die Erkenntnis auf, daß sie nur zu verstehen sind aus einem äußerst intensiven und äußerst sublimen Bemühen, die *gegenwärtige* Welt von ihrer Erschaffung her als gegliederte Ganzheit und je in ihren Bestandteilen zu erkennen, zu übersehen und darzustellen. Es gab hier noch gar keine andere Möglichkeit als das Sehen des Ganzen im Miteinander seiner Glieder vom Ursprung, von der Schöpfung her. Der verhaltene Unterton des Preises des Schöpfers, der hinter jedem Satz dieser Schöpfungsdarstellung zu hören ist, steht ganz und gar nicht im Gegensatz zu dem auf Schritt und Tritt erkennbaren Interesse am Erfassen des Ganzen der Welt in ihren Bestandteilen, zu dem Vordringen zu ganzheitlichem, objektivem, abstraktem Erfassen der Bereiche des Seienden, vielmehr ruhen das eine und das andere noch ganz ineinander. Diese Darstellung der Schöpfung ist aus einer Grundhaltung erwachsen, in der der Drang zum Erkennen und zum objektiven Darstellen des Erkannten schon erwacht ist, dieser Drang zum Erkennen aber umfangen bleibt vom Aufblick zum Schöpfer, der seine Welt auch dazu schuf, daß seine Geschöpfe sie denkend erfaßten und forschend befragten.

Das wird der Abschnitt, der von der Erschaffung des Menschen handelt, noch deutlicher zeigen.

2. Die Erschaffung des Menschen in Genesis 1

Auf den ersten Blick fällt auf, daß die Erschaffung des Menschen (1,26-31) anders dargestellt ist als alle vorangehenden Schöpfungswerke. Sie ist vom Vorangehenden durch einen neuen Einsatz abgehoben: „Laßt uns Menschen machen!"; der allen anderen Werken gemeinsame Aufbau fehlt hier, die Erschaffung des Menschen ist nicht als Schöpfung durch das Wort dargestellt. Diese Besonderheit kann traditionsgeschichtlich erklärt werden: die Erschaffung des Menschen war einmal selbständige Schöpfungserzählung (dazu Näheres zu Kapitel 2); 1,26-31 geht auf eine für sich bestehende Menschenschöpfungserzählung zurück, sie ist erst nachträglich zu einem Bestandteil der Weltschöpfungserzählung geworden. So gesehen ist der Abschnitt 1,26-31 eine Parallele zu 2,4b-24, der auch von der Erschaffung des Menschen handelt.

Vergleicht man die ältere Darstellung in Kap. 2 mit der jüngeren in Kap. 1,26-31, so zeigt sich ein Unterschied darin, daß in Kap. 2 erzählt wird, wie es geschah, in 1,26-31 dagegen tritt der Vorgang der Menschenschöpfung ganz zurück — kein Wort darüber, wie das vor sich ging, woraus der Mensch geschaffen wurde, wie Mann und Frau geschaffen wurden —, betont wird vielmehr, als was und wozu Gott den Menschen schuf. Das Interesse dieser Darstellung verschiebt sich auf die Frage nach dem Menschen; es geht ihr darum, was der

Mensch als Gottes Geschöpf ist, wie sein Geschaffensein den Sinn seiner Existenz bestimmt.

In der Frage nach der Entstehung des Menschen hat sich ein besonders schroffer Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube entwickelt: Hat die Darwinsche Lehre von der Entwicklung der Arten recht oder die biblische Schöpfungslehre? Stammt der Mensch vom Affen ab, oder ist er von Gott geschaffen? Diese Kontroverse ist sowohl wissenschaftsgeschichtlich wie auch theologiegeschichtlich zeitbedingt. In der gegenwärtigen Situation hat die Kontroverse — von beiden Seiten her gesehen — ihre Bedeutung eigentlich schon verloren, oder sie ist im Begriff, sie zu verlieren. Von der naturwissenschaftlichen Seite her gesehen wird mit der Erklärung der Frühgeschichte des Menschen und der Entstehung des homo sapiens nur noch dort eine Polemik gegen das biblische Reden von der Menschenschöpfung verbunden, wo ein weltanschauliches Interesse im Spiel ist. Von theologischer Seite her wird immer deutlicher gesehen, daß eine grundsätzliche Bestreitung der Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen zur Frühgeschichte des Menschen nur dann notwendig ist, wenn die kirchliche Lehre auf eine bestimmte Vorstellung der Menschenschöpfung festgelegt ist. Aber schon ein Vergleich von Genesis 1,26-31 und Genesis 2 zeigt, daß eine solche Festlegung nicht vorliegt, daß vielmehr mehrere verschiedene Vorstellungen, die zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen geistigen Voraussetzungen entstanden sind, nebeneinander stehengelassen werden. Dies zeigt sich besonders deutlich bei der verschiedenen Darstellung der Erschaffung von Mann und Frau in Genesis 1 und in Genesis 2, von der später die Rede

sein wird. Wenn also die jüngere Darstellung der Erschaffung des Menschen in Genesis 1 gegenüber der um etwa ein halbes Jahrtausend älteren in Genesis 2 völlig auf eine Schilderung verzichtet, wie die Erschaffung des Menschen vor sich gegangen ist, sondern lediglich sagt, daß Gott die Menschen schuf, und wenn noch dazu diese jüngere Darstellung nicht mehr von der Erschaffung zweier Individuen, Adam und Eva, erzählt, sondern nur noch von der Erschaffung „der Menschen", also der Gattung Mensch spricht, dann zeichnet sich darin sehr deutlich die Tendenz zu äußerster Zurückhaltung ab gegenüber dem Interesse, wie die Erschaffung des Menschen vor sich ging, entsprechend dem den ganzen Schöpfungsbericht der Priesterschrift bestimmenden Bestreben, in Ehrfurcht das Geheimnis der Schöpfung zu wahren, das menschlichem Verstehen nicht zugänglich ist. Gerade damit aber wird dem menschlichen Fragen und Forschen nach den Anfängen des Menschengeschlechts — sofern es dieses letzte Geheimnis respektiert — Raum gegeben. Sieht man also die Aussagen von der Erschaffung des Menschen im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Folge und beachtet das Gefälle und die Tendenzen, die sich in dieser geschichtlichen Folge wahrnehmen lassen, dann wird man auf der Notwendigkeit eines ausschließlichen Gegensatzes zwischen dem Reden von der Erschaffung des Menschen in der Bibel und der naturwissenschaftlichen Erforschung der Frühgeschichte der Gattung Mensch nicht bestehen.

In dieser Kontroverse zwischen Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft in der Frage nach der Entstehung des Menschen erhält die Tatsache eine besondere Bedeutung, daß die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift

geistesgeschichtlich gesehen in der Mitte steht zwischen den Epochen des vormythischen und des mythischen Redens von Schöpfung, die es voraussetzt, und den Epochen des wissenschaftlichen Erforschens der Anfänge, das in manchen Zügen von Genesis 1 schon anklingt, zu dem hin jedenfalls das Reden von der Schöpfung in Genesis 1 offen ist. Der Entschluß Gottes, Menschen zu schaffen, weist auf die Besonderheit der menschlichen Existenz im Ganzen der Schöpfung. Diese Besonderheit zeigt sich sofort in der ersten Bestimmung, die diesem Geschöpf gegeben wird: „. . . nach unserem Bilde, uns ähnlich". Als zweite Bestimmung tritt der Auftrag zur Herrschaft über die übrigen Geschöpfe hinzu (26b).

Bei der Ausführung des Beschlusses (27-29) wird die Erschaffung, und zwar die Erschaffung als Mann und Frau, nach dem Bild Gottes zunächst ausdrücklich wiederholt. Es tritt hinzu der in einen Imperativ gefaßte Segen über den Menschen: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllt die Erde!" An dieses Segenswort ist die zweite Bestimmung unmittelbar angefügt: „. . . und macht sie euch untertan. Herrschet über . . . alles Lebendige, das sich auf Erden regt!" Schließlich tritt noch die Versorgung des Menschen mit Nahrung hinzu, die aber hier auf pflanzliche Nahrung beschränkt ist (29).

In diese Sätze ist gefaßt, was das Menschsein des Menschen ausmacht: Er ist, was er ist, als Geschöpf Gottes; mit seinem Geschaffensein sind Möglichkeiten und Sinn seiner Existenz gegeben. Seine Möglichkeiten werden dem Menschen im Segen verliehen. Zunächst ist der Segen als Kraft der Fruchtbarkeit eine Begabung, die die Menschen mit den Tieren zugleich erhalten. Es ist etwas,

worin die Menschen mit den Tieren zusammengehören. Man wird die andere Aussage, daß sich der Schöpfer entschloß, Menschen nach seinem Bilde zu schaffen, nicht verstehen können, wenn man nicht gleichzeitig hört, daß nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren der Schöpfungssegen erteilt wurde. Der Segen als Kraft der Fruchtbarkeit ist allen organischen Lebewesen gegeben, und darin gehören sie zusammen, wie unterschiedlich auch die Entwicklung der Tiere und der Menschen verlaufen mag. Die Kraft des Segens als Kraft der Fruchtbarkeit meint hier nicht nur die Möglichkeit des Zeugens, Empfangens und Gebärens, sondern den Gesamtvorgang der Fortpflanzung durch Zeugung und Geburt, von der Partnerwahl an bis zum Pflegen und Aufziehen des Kindes. Wenn hierin etwas den Menschen mit den Tieren Verbindendes bleibt, solange es Menschen gibt, eben weil es im Erschaffensein des Menschen begründet ist, so ist das im Schöpfungsbericht der Priesterschrift als etwas durchaus Positives, den Men- in seinem Menschsein Förderndes, eben als Segen gemeint. In vielen Epochen der Menschheitsgeschichte wurde diese animalische Seite des Menschseins unterbewertet oder an die Seite gedrängt (oft im Zusammenhang mit einer Unterbewertung der Frau); vor allem aber wurde in diesem Bereich mehr Sünde und Unreinheit gesehen als Segen; das „Fleischliche" wurde das Sündige und Verwerfliche. Im Schöpfungsbericht ist davon keine Spur zu finden.

Es hat eine Zeit in der Menschheitsgeschichte gegeben, in der das den Menschen mit den Tieren Verbindende deutlicher gesehen und ernsthafter anerkannt wurde als in der geschichtlichen Zeit. Erst jetzt scheint sich in der

Anthropologie und Psychologie, besonders in der Verhaltensforschung (Konrad Lorenz) die Erkenntnis wieder anzubahnen, daß eine Fülle untergründiger Beziehungen zwischen Mensch und Tier geblieben ist, und wie wichtig es für das Menschsein ist, diesen Beziehungen nachzugehen.

Für das Verstehen dessen, was die Bibel mit Segen meint, ist es wesentlich, daß an diesem einen Punkt der Segen das Dasein des Menschen und das Leben der Tiere umgreift. Im Segen ist die „Natürlichkeit" des Menschen gemeint, die niemals ohne das da ist, was den Menschen mit den übrigen Kreaturen verbindet.

Wenn aber die Erschaffung des Menschen in einem feierlichen Neuansatz von den vorausgehenden Werken abgehoben ist, dann muß auch der dem Menschen erteilte Segen eine neue, weitere Bedeutung erhalten. Sie liegt in der besonderen Beziehung des Menschen zur Welt und zu den übrigen Kreaturen. Nun wird die andere Seite des Verhältnisses zu den übrigen Geschöpfen hervorgekehrt: „ . . . und herrschet über sie!", zunächst über die Tiere, dann erweitert auf die Erde: „ . . . und macht sie euch untertan!"

Hier stehen wir vor einer besonders wichtigen und unsere Generation besonders beschäftigenden Schöpfungsaussage der Bibel. Sie muß zunächst auf dem Hintergrund der Umwelt gesehen werden. In vielen Schöpfungserzählungen der Antike wird bei der Erschaffung des Menschen zugleich erzählt, wozu der Mensch geschaffen wird. In den sumerisch-babylonischen Erzählungen von der Menschenschöpfung wird der Mensch erschaffen, um „das Joch (der Götter) zu tragen"; in mythischer Sprache: um den Göttern die Last der

schweren täglichen Arbeit abzunehmen. Ausführlich und dramatisch ist das im Atrachasis-Epos dargestellt: Eine Gruppe niederer Götter, der die schwere tägliche Arbeit aufgetragen ist, empört sich, und in der daraufhin zusammengerufenen Götterversammlung wird beschlossen, Menschen zu erschaffen, denen diese Arbeit aufgebürdet werden kann; die Erschaffung der Menschen wird dann gefeiert als Befreiung der Götter vom Joch der Arbeit. Gedacht ist dabei an den Kult in den großen Tempelarealen, in denen ja von der sumerischen Frühzeit an große wirtschaftliche Betriebe mit dem Tempel und dem Tempelkult verbunden waren. Die Erschaffung des Menschen zielt hier also von vornherein auf den Kult in dem besonderen Sinn des Bedienens der Götter.

Die Bestimmung des Menschen in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift ist grundlegend anders. Das Ziel der Menschenschöpfung ist von dem dienenden Bezug auf die Götter und ihre Bedürfnisse abgelöst und der Welt der Menschen zugewandt. Nicht der Kultus der Götter, sondern das Kulturwirken auf der Erde ist es, wozu hier der Mensch geschaffen ist. Was das bedeutet, wird erst klar, wenn man vor Augen hat, daß die Priesterschrift ein aus priesterlich-kultischer Tradition erwachsenes Werk ist, das auf die Errichtung des Tempels in Jerusalem und den stetigen Dienst im Heiligtum zielt. Dennoch ist hier nicht der Kult als Sinn der Menschenschöpfung bestimmt, sondern die Herrschaft des Menschen über die Erde! Eine Erklärung für diese erstaunliche Weitsicht kann darin liegen, daß der Verfasser der Priesterschrift sein Werk nicht so angelegt hat, daß der Weg der Menschheit vom Urgeschehen her

unmittelbar zur Gründung des Königtums und der Tempelkulte führt wie in den babylonischen Konzeptionen des Urgeschehens, sondern zunächst in die Geschichte eines Volkes, das erst in vielen Stadien zum Königtum und zum Tempelkult führt und die ausdrücklich auf den weiten Hintergrund der Völkergeschichte insgesamt gestellt wird, wie sie die Völkertafel (Kap. 10) entwirft. Hier ist der Mensch also von vornherein im Horizont der Menschheitsgeschichte gesehen, der weiter und umfassender ist als der des Kultes in einem begrenzten Bereich.

Aber was ist damit gemeint, daß der Mensch bestimmt ist zur Herrschaft über die Erde? Um das zu verstehen, muß beides zusammengesehen werden: die Herrschaft des Menschen ist in einer Sprache dargestellt, die sonst die Herrschaft des Königs beschreibt; und die so Beherrschten sind in erster Linie die Tiere. Beides zusammen zeigt genau so der 8. Psalm, der wie ein Widerhall dieser Genesisstelle ist:

„Du machtest ihn zum Herrscher
über das Werk deiner Hände;
alles hast du unter seine Füße getan;
Schafe und Rinder allzumal,
dazu auch die Tiere des Feldes,
die Vögel des Himmels, die Fische im Meer ...
Herr, unser Herrscher, wie herrlich
ist dein Name in allen Landen!"

Das Verb in dem Satz „ ... erfüllt die Erde und macht sie euch untertan!" wird besonders vom Herrschen des Königs gebraucht, zum Beispiel 1 Kön. 5,4; Ps. 110,2.

Die Herkunft dieser Ausdrücke aus der Hofsprache in Babylon und in Ägypten ist nachgewiesen worden, sie kommt im 8. Psalm noch deutlicher zum Ausdruck. Es soll also etwas Königliches, etwas der Königsherrschaft Entsprechendes dargestellt werden. Um so erstaunlicher ist, daß dieses Königliche gerade in der Herrschaft des Menschen über die Tiere exemplarisch gesehen wird.

Voraussetzung für das Verstehen dieser merkwürdigen Beziehung, daß die königliche Bestimmung des Menschen gerade in seiner Herrschaft über die Tiere spezifisch gesehen wird, ist das Hinabreichen der Traditionsgeschichte der Schöpfungserzählungen in eine sehr tiefe, sehr weit entfernte Vergangenheit. Es klingt in diesen Sätzen noch eine Erinnerung daran nach, daß in der Vorzeit des Menschengeschlechts das Tier der Todfeind des Menschen war und daß der Mensch sein spezifisches Menschsein im Kampf mit den Tieren erhalten hat. Die Herrschaft über die Tiere kann so als eine wesentliche Bestimmung des Menschseins gesehen werden.

Dann aber ist es klar, daß mit der Beherrschung der Tiere wie auch mit dem Beherrschen der Erde, auf das es erweitert wird, auf keinen Fall etwas wie Ausbeutung gemeint sein kann. Hier wird die biblische Bestimmung des Menschen, die Erde zu beherrschen, in einem neuen Sinn wichtig.

Das Beherrschen der Erde ist in einem königlichen Sinn gemeint. Das heißt aber vom Verständnis des Königtums in der Antike her: Als Herr seines Reiches ist der König nicht nur für sein Reich verantwortlich; er ist auch der Segensträger und der Segensmittler für dieses sein ihm anvertrautes Reich. Der Mensch würde also sein königliches Amt der Herrschaft über die Erde darin ge-

rade verfehlen, daß er die Kräfte der Erde ausbeutet zum Schaden des Ackerlandes, zum Schaden der Pflanzen und der Tiere, zum Schaden der Flüsse und der Meere. Jetzt erst, im Stadium schwerster Bedrohung der Fruchtbarkeit des Landes, der Sauberkeit der Luft, der Gesundheit des Wassers, setzt das sehr verspätete Erschrecken über die tödlichen Folgen der rasanten Fortschritte des technischen Zeitalters ein. Jetzt erst zeigt es sich an dem Schaden, durch den einige klug zu werden beginnen, daß hier etwas im Ansatz verkehrt war.

Es ist in den letzten Jahrzehnten, vom Beginn der Industrialisierung an, von den Kirchen und ihrer Verkündigung oft der Vorwurf erhoben worden, daß Naturwissenschaft und Technik im Erforschen und im Beherrschen der Naturkräfte zu weit gingen, daß etwa das Gewinnen der Kräfte aus der Atomzertrümmerung die dem Menschen gesetzten Grenzen überschritte.

Mit solchen Vorwürfen und solchen Warnungen aber — abgesehen davon, daß sie wirkungslos waren und wirkungslos bleiben werden — ist das Entscheidende nicht gesagt. Das Entscheidende ist die Verantwortung des Menschen für das Bewahren des ihm Anvertrauten, die Herrschaft über die Erde, die das königliche Amt des Segensmittlers zeigen kann, das Bewahren des Heilseins der ihm anvertrauten Welt. Die naturwissenschaftlichen und die technischen Fortschritte können und sollen nicht gebremst werden; erweckt werden aber kann die Verantwortung des Menschen für den Lebensraum alles Lebendigen.

Dafür nun gibt die biblische Schöpfungsgeschichte einen Hinweis, der wohl noch kaum je beachtet worden ist. Was diese königliche Art der Herrschaftsausübung des

Menschen über das Geschaffene ist, zeigt sie an der Herrschaft über die Tiere. Das kann nur heißen, daß der Mensch in seiner Entwicklung diese Herrschaft in seinem Verhältnis zu den Tieren gelernt hat. Es hat einmal einen Kampf auf Tod und Leben zwischen Mensch und Tier gegeben, aber er endete nicht mit der Ausrottung der Tiere, sondern im Zusammenleben mit ihnen. In diesem Zusammenleben lernte der Mensch, was Herrschaft ist. Sie bedeutete einerseits, daß nach wie vor Tiere getötet werden mußten, damit der Mensch leben kann. Es bedeutete aber gleichzeitig, daß der Mensch in eine neue Beziehung zu den Tieren trat, die er zähmte. In diesem neuen Verhältnis zu den Tieren erfuhr der Mensch eine neue Möglichkeit seines Menschseins: das Tier ließ sich lenken, die Stimme des Menschen reichte zu den Tieren hinüber, das Tier gehorchte; es gab darüber hinaus die Möglichkeit eines Vertrauensverhältnisses zwischen Mensch und Tier; das Tier erwies dem Menschen Treue, es konnte den Menschen beschützen, warnen, retten. So konnte das Verhalten des Menschen zu den Tieren die für sein Verhalten zur Welt bestimmende Verhaltensweise werden; im Beherrschen der Tiere war das personale Element am stärksten beteiligt. Im Beherrschen der Tiere kann der Mensch am ehesten menschlich bleiben. Gerade dies aber ist verlorengegangen — oder doch weithin verlorengegangen, als das Beherrschen der Erde hinüberwechselte auf das Beherrschen der anorganischen Naturkräfte. Nicht daß das Beherrschen der anorganischen Kräfte dem der Lebewesen gleich sein könnte; dennoch wäre es möglich, beim Beherrschen der anorganischen Kräfte nicht zu vergessen, was der Mensch beim Beherrschen der Tiere ge-

lernt hat. Es ist doch ein Unterschied, der für die Zukunft der Menschheit von lebenswichtiger Bedeutung ist, ob der Mensch die Kräfte der Natur ausbeutet wie ein Räuber, dem es gleich ist, was er bei seinem Raubbau hinterläßt, oder wie ein königlicher Herr, der sich für das Ganze und die Zukunft des Ganzen verantwortlich weiß und bei jedem neuen Gewinn dafür sorgt, daß das Ganze heil bleibt.

Zum Verständnis des Gebotes der Herrschaft über die Tiere ist die Erwägung wesentlich, daß damit indirekt gesagt ist: Zur Herrschaft über Menschen ist der Mensch nicht geschaffen. Das Herrsein von Menschen über Menschen gehört nicht zu der ursprünglichen Bestimmung des Menschen. Es kann unter bestimmten Umständen notwendig werden, aber es gehört nicht zu dem, was das Menschsein des Menschen eigentlich ausmacht. Daß Gruppen von Menschen zum Beherrschen anderer schon geboren sein sollten und andere zum Dienen unter Herrschenden, ist mit dem biblischen Reden vom Menschen als Geschöpf nicht vereinbar. In der Schöpfungserzählung ist Herrschaft als etwas verstanden, was allen Menschen eignet und wozu alle Menschen geschaffen sind, weil Herrschaft im eigentlichen Sinn das Herrsein über die Tiere und das übrige Geschaffene meint; die Herrschaft von Menschen über Menschen ist diesem Schöpfungsauftrag nicht gemäß.

Die Aufforderung zum Beherrschen der Erde ist unmittelbar mit der Segnung der Geschöpfe verbunden; Mehrung und Herrschen explizieren den Segen. Damit ist der Segen unterschieden von dem, der auch den Tieren gilt; in ihm ist das spezifische Menschsein in allen seinen Aspekten gesegnet. In ihm wird dem Menschen die Mög-

lichkeit gegeben, sich in der Kette der Generationen in die Zeit hinein zu erstrecken; es ist diese Segenskraft, die sich in der Folge der Geschlechter auswirkt, die in der Genealogie von Kap. 5 dargestellt wird. Sie wirkt aber ebenso im Wachsen und Sich-Verzweigen der Arbeit des Menschen, wie es die Genealogie 4,17-26 zeigt. Im Wirken der Segenskraft geht es nicht nur um Erhaltung, der Segen ist vorwärtsdrängende, zukunftsträchtige Kraft des Werdens. Auch das biblische Reden vom Segen ist auf dem Hintergrund der Umwelt Israels zu sehen, in der die Kraft der Fruchtbarkeit als solche vergöttlicht wurde und eine Fülle von Mythen und Kulten hervorgebracht hat. Hier ist eine solche Vergöttlichung nicht möglich, weil der Schöpfer allein göttlich ist und die Kraft der Fruchtbarkeit im Segen des Schöpfers voll dem Menschen zugewandt ist. Der Schöpfer bleibt Herr dieser Kraft, und das zeigt sich in der biblischen Urgeschichte darin, daß ihre zyklische Wirkung, das stetige Kreisen von Geburt und Tod, hier ganz zurücktritt gegenüber der Zukunft ermöglichenden Kraft, die die Menschheit sich in die Tiefe der Zeit und die Weite des Raums erstrecken läßt. Über die Epochen der Geschichte hin wird dieser Schöpfungssegen dann eingehen in den gottesdienstlichen Segen.

3. Die Gottesebenbildlichkeit

Was von der Herrschaft des Menschen über die übrigen Kreaturen gesagt war, kann nur im weiteren Zusammenhang des Zieles gesehen werden, das dem Entschluß zur Erschaffung der Menschen beigegeben ist: „Laßt uns

Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich." Bei der Ausführung des Entschlusses wird dies noch einmal mit Unterstreichung wiederholt: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn."

Bevor wir auf die Frage nach dem Sinn dieses Satzes eingehen, ein Wort zu seiner Bedeutung in der Gegenwart. Die Feuerbachsche Umkehrung dieses Satzes, daß nämlich die Menschen die Götter nach dem Bild des Menschen erfunden haben, hat in unserer Gegenwart zu einer Bewegung geführt, die innerhalb der Kirche und innerhalb der Theologie ein Reden von Gott aufzugeben bereit ist und die Theologie in einen kritischen Humanismus verwandeln will. Die Bewegung als solche wird schneller vorbei sein als der gegen Kirche und Theologie kämpfende Atheismus; aber sie ist doch bezeichnend für eine Umbruchsituation in der Gegenwart. Es ist eine Situation äußerster Verwirrung. Ein kritischer Humanismus, der nicht mehr von Gott reden, nicht mehr an Gott glauben und nicht mehr zu Gott beten will, ist schon deswegen unglaubhaft, weil mit dem Satz von der Gottesebenbildlichkeit in der Schöpfungsgeschichte das Fundament nicht nur des biblischen, sondern eines universalen Humanismus aufgegeben ist. Welchen Sinn hat dieser Satz? Es ist nicht eine Aussage über den Menschen, sondern über die Erschaffung des Menschen gemacht. Nur vom Vorgang des Erschaffens her kann verstanden werden, was damit gemeint ist. Der Text macht eine Aussage über das Tun Gottes, der beschließt, nach seinem Bild Menschen zu erschaffen. Was gemeint ist, muß sich aus dem Schöpfungsvorgang ergeben. Das, was Gott zu erschaffen sich entschließt,

muß in einer Beziehung zu ihm stehen. Das Erschaffen des Menschen nach dem Bild Gottes zielt auf ein Geschehen zwischen Gott und Mensch. Der Schöpfer schuf ein Geschöpf, das ihm entspricht, zu dem er reden und das ihn hören kann. Dabei ist zu beachten, daß „der Mensch" in dieser Schöpfungserzählung ein Kollektivbegriff ist; es ist bei dem Erschaffen nach dem Bild Gottes zunächst nicht an ein für sich existierendes Individuum, sondern an die Menschheit, an die Gattung Mensch gedacht. Von ihr wird gesagt, daß sie geschaffen ist, damit etwas geschehe zwischen Gott und Mensch: die Menschheit ist zu Gottes Gegenüber geschaffen.

Es ist erstaunlich, daß diese so einfache und so naheliegende Erklärung des Satzes, daß Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, sich erst in jüngster Zeit durchzusetzen beginnt. Der Satz hat vom Spätjudentum und den Kirchenvätern an ein so lebhaftes Interesse gefunden, daß die Literatur darüber kaum noch zu übersehen ist. Sie ist aber fast durchweg von einer Frage bestimmt, die zu einer Fehldeutung führen mußte: Man glaubte, hier eine Aussage über den Menschen an sich, und zwar den Menschen als Individuum zu finden, und fragte infolgedessen nach einer besonderen Qualität, die dem Menschen mit der Gottesebenbildlichkeit zuerteilt werde. Es wurde von vornherein verkannt, daß in diesem Satz im Zusammenhang der Schöpfungsdarstellung nicht etwas über den Menschen, sondern über den Schöpfungsvorgang gesagt werden soll; die Gottesebenbildlichkeit wurde aus diesem Vorgang abgelöst und wurde zum Gegenstand einer nicht enden wollenden Spekulation über eine angebliche Qualität, die der Mensch damit erhalten habe. Es ist klar,

daß diese Qualität dann jeweils aus dem gerade bestimmenden weltanschaulichen Horizont gedeutet wurde. Übersieht man die gesamte Geschichte der Auslegung dieses Satzes (vgl. Biblischer Kommentar I 3, S. 203 bis 214), erhält man einen tiefen Eindruck von der Zeitbedingtheit biblischer Exegese.

In der Frühzeit wurde zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesebenbildlichkeit unterschieden, zuerst bei Irenäus. Diese Lehre hat sehr lange geherrscht. Oder man sah die Gottesebenbildlichkeit in den geistigen Fähigkeiten oder Vorzügen des Menschen, zuerst bei Philo unter dem Einfluß der griechischen Philosophie. Diese Erklärung wurde in der christlichen Kirche als die eine, die natürliche Seite der Gottesebenbildlichkeit übernommen. Nach Augustin besteht sie in den Seelenkräften der memoria, des intellectus und des amor. Ganz ähnlich reden noch protestantische Dogmatiker des 19. Jahrhunderts von der Gottesebenbildlichkeit; ähnliche Erklärungen finden sich aber auch bei jüdischen modernen Auslegern und bei griechisch-orthodoxen Theologen. Die neuen Ausleger finden sie im „religiös-sittlichen Personleben" (Schleiermacher), in der Persönlichkeit, dem Verstand, der Willensfreiheit, im Ichbewußtsein, in der Vernunft, im geistigen Wesen, der geistigen Überlegenheit, der unsterblichen Seele, in der Herrschaftsstellung über die übrigen Kreaturen.

Es entbehrt nicht der Ironie, wenn in einer anderen Richtung die Gottesebenbildlichkeit nun gerade in der äußeren Gestalt des Menschen gesehen wird. So sagt H. Gunkel: „Der erste Mensch ist Gott ähnlich an Gestalt und Aussehen", und viele sind ihm darin gefolgt. Aufgrund einer eingehenden Wortuntersuchung hat P. Humbert

diese These unterbaut, und L. Köhler führt sie dahin weiter, daß die aufrechte Gestalt des Menschen gemeint sei. J. J. Stamm sieht um 1940 eine weitgehende „Übereinstimmung darin, daß die Gestaltähnlichkeit als das Wesen der Imago bezeichnet wird".

Doch auch diese These fand wieder mancherlei Kritik, und einen massiven Einwand erhob u. a. Th. C. Vriezen mit dem Hinweis, das Alte Testament kenne in seinem Reden vom Menschen eine Trennung von Körperlichem und Geistigem nicht, es könne nur der Mensch als ganzer gemeint sein. Eine ganze Reihe von Stimmen einigte sich darauf: „Die Imago Dei besteht nicht in irgend etwas am Menschen, sondern sie liegt als etwas nicht Aufweisbares auf dem Ganzen des menschlichen Wesens" (F. K. Schumann). Aber auch diese Erklärung ist noch nicht ganz davon losgekommen, daß die Gottesebenbildlichkeit ein Etwas, eine Qualität ist, auch wenn erklärt wurde, dieses Etwas sei nicht aufweisbar.

Eine deutliche Wendung zu einem anderen Verständnis zeigt sich bei K. Barth: „Sie besteht nicht in irgend etwas, was der Mensch ist oder tut. Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre. Er ist Gottes Ebenbild, indem er Mensch ist" (Kirchliche Dogmatik III/1, S. 206 f.). Aber diese ganz andere Deutung der Gottesebenbildlichkeit wird erst ganz deutlich, wenn sie aus dem Zusammenhang des Schöpfungsvorgangs erklärt wird. Das tut auch K. Barth: Es soll damit beschrieben werden der „besondere Charakter der menschlichen Existenz, kraft dessen der Mensch Gott gegenüber verhandlungsfähig wird", der „Charakter als ein von Gott anzuredendes Du und als

ein vor Gott verantwortliches Ich" (Kirchliche Dogmatik III, 1, S. 204-233). Eine Reihe von Auslegern des Alten Testaments hat K. Barth darin ausdrücklich zugestimmt, z. B. J. J. Stamm und F. Horst: „Er meint vielmehr dieses Personsein des Menschen als die wundersame Begnadung Gottes, der aus seiner souveränen Freiheit heraus aus aller Kreatur allein den Menschen zu seinem eigentlichen Gegenüber, zu seinem Entsprechnis hat haben wollen, mit dem er reden und Gemeinschaft haben will und der sich seinerseits unterwinden darf, mit ihm zu reden und ihm gegenüber ‚vor seinem Angesicht' zu leben."

Die neueste Erklärung ist aus religionsgeschichtlichen Untersuchungen erwachsen. Einen Vorläufer hatte sie schon in einer Untersuchung von J. Hehn (1915) und bei einigen neuen Forschern. Sie fand in neuesten Arbeiten von W. H. Schmidt und H. Wildberger eine eindrucksvolle Fundierung durch eine ganze Reihe ägyptischer und mesopotamischer Texte, in denen der König als Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Beide Forscher vertreten die These, daß dem Text in Genesis 1 das Reden vom König als dem Ebenbild Gottes in Ägypten und Mesopotamien zugrunde liege. Für das Verständnis des Satzes, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, folgern sie daraus, daß das Ebenbild Gottes im Sinne der Statthalterschaft oder Repräsentation zu verstehen sei (so vorher schon G. von Rad in seinem Kommentar), „der Mensch ist . . . Gottes Repräsentant . . . Es gibt nur ein legitimes Bild, durch das Gott sich in der Welt manifestiert, und das ist der Mensch" (H. Wildberger). „Ist es der Sinn des Prädikates, daß der König als Bild Repräsentant oder Stellvertreter Gottes auf Er-

den ist, so erscheint die Gottheit, wo der König erscheint. Entsprechend wird nach dem Alten Testament Gott proklamiert, wo der Mensch ist. Der Mensch repräsentiert, bezeugt Gott auf Erden" (W. H. Schmidt). Aber gegen diese Deutung sprechen erhebliche Gründe: Vor allem ist eine solche Deutung der Gottesebenbildlichkeit dem Gesamtverständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch in der Priesterschrift nicht entsprechend. Erscheinen oder Proklamation oder Repräsentation Gottes kann es nach der Auffassung der Priesterschrift nur im Zusammenhang mit dem Heiligtum und dem heiligen Geschehen geben; Gott erscheint in seinem kabod (Herrlichkeit), aber nicht im Menschen. Auch macht die Vorstellung, daß der Mensch Gott auf Erden repräsentiere, in sich Schwierigkeiten; daß der König die Gottheit repräsentiert, ist durchaus sinnvoll: er repräsentiert sie vor dem Volk und für das Volk. Aber vor wem oder für wen soll die Menschheit Gott repräsentieren?

H. Wildberger und W. H. Schmidt haben bei ihrem Vergleich nach dem Begriff „Bild Gottes" gefragt; man müßte aber fragen nach Parallelen zu der Vorstellung, daß ein Schöpfergott Menschen erschafft nach dem Bild Gottes. Das hat V. Maag getan und dabei andere Texte herangezogen, in denen die Erschaffung der Menschen nach dem Bild eines Gottes dargestellt wird. Er kommt zu dem Schluß: „Wie immer man sich aber den Vorgang der Übertragung des göttlichen Vorbildes auf das Geschöpf gedacht haben mag, es ist das Ebenbild einer Gottheit, nach welchem die Menschen gebildet sind." Von diesen Parallelen her kommt V. Maag zu der gleichen Deutung von Genesis 1,26, die oben als die aus der bisherigen Diskussion sich ergebende erklärt wurde. Er

sagt, „daß die Götter ein ihnen entsprechendes Gegenüber geschaffen haben; die Gottheit mußte sich . . . ein ihr ähnliches Gegenüber schaffen".

Ist diese Deutung dem Text entsprechend, dann hat sie eingreifende Konsequenzen. Wenn hier nicht eine besondere Qualität am Menschen gemeint ist, sondern das Menschsein als solches, dann gilt das jenseits aller Unterschiede zwischen den Menschen, es gilt auch jenseits der Unterschiede der Religionen, jenseits des Unterschiedes von Glauben oder Nichtglauben. Es gilt für den Hindu, den Mohammedaner, den Christen, den säkularisierten Menschen, den Atheisten in gleicher Weise; es kann überhaupt kein Mensch davon ausgenommen werden. Weil dies von der von Gott erschaffenen Menschheit ausgesagt wird, gilt es für jeden Menschen, unabhängig von seinem Glauben oder Nichtglauben. Es gilt genauso wie die Aussage, daß alle Menschen Gottes Geschöpfe sind; in der Tat ist das Reden von der Gottesebenbildlichkeit nur eine Explikation der Schöpfungsaussage; sie sagt, was das Geschaffensein für den Menschen bedeutet. Im Geschaffensein ist die Würde des Menschen begründet; daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, verleiht ihm die Menschenwürde. Der säkulare Begriff der Menschenwürde hat bis zum heutigen Tag einen Hauch des Religiösen an sich behalten. Er wird fast nur in feierlichem Zusammenhang gebraucht, gar nicht in der Alltagssprache. Das kann auch nicht anders sein, denn dieser Begriff behält auch in der säkularisierten Welt seine Wurzeln im Religiösen. Meint man ernsthaft, daß dem Menschen als solchem, dem ganzen Menschengeschlecht und somit jedem, der zu ihm gehört, Würde zukomme, dann kann so etwas nur von außerhalb des

Menschengeschlechts gesagt werden. Wie diese Würde näher bestimmt wird, ist davon ganz unabhängig. Wo überhaupt von der Menschenwürde gesprochen wird, lebt etwas weiter von der biblischen Schöpfungsaussage, die in dem Satz expliziert wird, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen habe. Der Unterschied dieses biblischen Satzes zu dem säkularen Reden von der Menschenwürde liegt darin, daß in ihm nicht nur etwas über den Wert, sondern auch etwas über den Sinn des Menschseins gesagt wird: Der Mensch — jeder Mensch — ist dazu geschaffen, damit etwas zwischen Gott und ihm geschehe und sein Leben darin einen Sinn bekomme.

4. „Siehe: es war sehr gut."

Alle Schöpfungswerke in der Schöpfungsdarstellung der Priesterschrift enden damit: „Gott sah, daß es gut war." Und am Ende sieht Gott alles an, was er geschaffen hat, „und siehe, es war sehr gut". Der Satz gehört zusammen mit der Darstellungsweise der Schöpfung in einzelnen Werken Gottes. Ein Werk, das ein Handwerker oder ein Meister anfertigt, steht von vornherein in einem Zusammenhang; es wird angefertigt, damit es zu etwas oder für jemanden gut ist. „Gut" ist also hier nicht gemeint als eine objektive Beurteilung, als Beurteilung nach vorgegebenen, objektiven Maßstäben; es heißt vielmehr: es ist gut oder richtig für den Zweck, für den es angefertigt wurde, es entspricht seinem Sinn.
Aber wofür oder für wen kann die Schöpfung gut sein? Man kann nicht sagen: für den Menschen; denn der Mensch gehört dazu. Man kann aber auch nicht sagen:

für Gott, denn Gott hat das Werk für jemanden oder für etwas geschaffen. Es kann also nur heißen: die Schöpfung ist gut für das, was Gott mit ihr vorhat. Was das ist, wird jetzt noch nicht gesagt. Aber aus der Schöpfungsdarstellung mit dem Ziel in der Ruhe des siebten Tages geht doch so viel hervor, daß die Schöpfung eine in sich zusammenhängende Geschichte einleitet — Geschichte im weitesten Sinn, der für dieses Wort denkbar ist —, eine Geschichte des Kosmos und in ihrer Mitte eine Geschichte des Menschengeschlechts, die so, wie sie aus Gottes Schöpfung erwachsen ist, auch ein Ziel haben wird, das ihr von Gott gesetzt ist. Im Blick auf diese Geschichte des Kosmos und im Blick auf diese Geschichte der Menschheit ist „alles sehr gut".

Es ist ein Gutsein in den Augen Gottes: *Gott* sieht seine Werke an, und *er* sagt es, daß alles sehr gut ist. Damit ist gesagt, daß dieses Gutsein keineswegs für Menschen an den Werken Gottes ablesbar ist; es ist nicht ein Urteil, das von uns kontrolliert werden könnte. Dieser sich durch das Kapitel ziehende Satz, daß die Werke der Schöpfung gut seien, will nicht darüber hinwegtäuschen, daß in den Augen der Menschen sehr vieles an den Werken der Schöpfung nicht gut ist, sehr vieles unbegreiflich, sehr vieles grausam und sinnlos erscheint. Angesichts solcher negativer Welterfahrung und Weltbeurteilung, angesichts der nicht abreißenden Fragen nach dem Warum, der Fragen nach dem Sinn, ist der Satz gesagt.

Erst auf diesem Hintergrund erhält er seinen Sinn. Man kann sagen, er ist nur eine Weiterführung des ersten Satzes, daß Gott der Schöpfer ist. Dem Menschen, der ein Geschöpf ist, ist damit eine Beurteilung des Ganzen der Schöpfung abgenommen. Wie sollte ein Geschöpf

das Ganze der Schöpfung übersehen, in seinem Ablauf absehen und beurteilen können?

Aber nun ist in der Schöpfungsgeschichte vom Ganzen so geredet, daß es einen Zusammenhang, einen Sinn hat. Es hat Zusammenhang und hat Sinn im Herkommen vom Schöpfer, und der Schöpfer kann sagen, daß es gut ist.

Eben darin aber ist dem Menschen die Freude an der Schöpfung freigegeben. Das ist der Sinn des Satzes, daß in den Augen Gottes alles sehr gut war. Der Mensch ist damit befreit von einer Beurteilung des Ganzen, er ist befreit vom Abwägen von Positivem und Negativem, er ist befreit von der Entscheidung für einen weltanschaulichen Optimismus oder Pessimismus.

Und damit ist er befreit zur Freude am Geschaffensein und zur Freude an der Schöpfung ohne Angst und ohne Zweifel. Dieser Satz am Ende der Schöpfungsgeschichte, daß in den Augen Gottes alles sehr gut war, ermöglicht die volle, fessellose Freude an den Gaben der Schöpfung, das Ausschöpfen der in den Schöpfungskräften gegebenen Möglichkeiten, das Freuen mit den Fröhlichen, das Eintauchen in die Fülle und den Überfluß, die der Schöpfung eignen. Aber genauso ermöglicht dieser Satz ein Leiden mit den Leidenden, ein Durchstehen von Katastrophen, ein Aushalten in den Fragen nach dem Warum, weil das Gutsein des Geschaffenen nur vom Schöpfer selbst zerstört werden könnte.

Wenn in der Schöpfungsgeschichte der Satz vom Gutsein des Geschaffenen sich wie ein Widerhall jedes der Werke durch das Ganze hindurchzieht, so ist damit angedeutet, daß zu den Werken Gottes der Widerhall einer Antwort gehört. In diesem Satz ist schon das Lob verborgen, das

dem Wirken Gottes in der Schöpfung und bei den Menschen antworten wird, wenn die Schöpfung abgeschlossen ist und die Geschichte des Geschaffenen beginnt. Es ist damit verhalten und andeutend dasselbe gemeint, was in den Psalmen zum Ausdruck kommt, in denen alle Kreatur zum Lob gerufen wird (Ps. 148):

„Lobet den Herrn vom Himmel her,
lobet ihn in den Höhen! . . .
Lobet ihn, Sonne und Mond,
lobt ihn, ihr leuchtenden Sterne . . .
Lobet den Herrn von der Erde her,
ihr Ungetüme und Fluten alle,
Feuer und Hagel, Schnee und Dampf . . .
ihr wilden Tiere und ihr zahmen . . .
ihr jungen Männer und jungen Mädchen,
ihr Greise mitsamt den Kindern . . .“

Was ist damit gemeint? Offenbar ist hier das eigentliche Sein der Kreaturen — aller Kreaturen — nicht in ihrem Vorhandensein und Sosein gesehen, sondern in ihrer Relation, ihrem Zugehören zu einem Ganzen, in ihrem Gegenüber zum Schöpfer. Es kann doch nur gemeint sein, daß alles, was ist, am Ganzen teilhat durch einen Sinn, der zwar nicht nachweisbar, aber da ist von ihrem Ursprung her, der auch unser Ursprung ist. Eben dies wird mit dem Wort „loben“ zum Ausdruck gebracht: es gibt nichts, was nicht seinen Schöpfer loben könnte; in der Möglichkeit dieses Hingewandtseins zum Schöpfer ist etwas Gemeinsames zwischen den Menschen und allen Kreaturen. Loben ist zu Gott hingewandte Daseinsfreude, und diese Daseinsfreude eignet der Schöpfung als ganzer.

Das hebräische Wort tob, das wir mit „gut" übersetzen, hat einen weiteren Bedeutungsumfang als unser „gut". Es kann unser „schön" mit umfassen. Wir können dann in dem Satz auch diesen Klang mithören: „. . . und siehe, es war sehr schön." Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß das Alte Testament ein anderes Grundverständnis des Schönen hat als das uns geläufige. Unser Verständnis ist stark geprägt vom griechischen, in dem das Schöne primär ein Seiendes ist. Im Alten Testament ist Schönsein primär Geschehendes; der eigentliche Zugang zum Schönen ist hier nicht das Sehen eines Vorhandenen, eines Bildes etwa oder einer Statue, sondern das Begegnen. Das Schöne wird in der Begegnung erfahren. So ist es bei der Schönheit des Menschen (siehe unten zu Kap. 2,23), so ist es bei der Schönheit des Geschaffenen. Von daher ist es zu verstehen, daß für das alte Israel die bildende Kunst niemals eine Rolle gespielt hat („du sollst dir kein Bildnis machen"), sondern alle Kunst sich in der Vokalkunst und dem sprachlichen Kunstwerk konzentrierte.
Von daher ist es auch zu verstehen, daß in Israel die eigentliche, die typische Reaktion auf das begegnende Schöne nicht das Ansehen, nicht die Betrachtung und schon gar nicht die Beurteilung, sondern die zur Sprache kommende Freude ist, und das eben ist Lob, ist loben. So wird die Schönheit des Geschaffenen wahrgenommen (Ps. 104):

„O Herr, mein Gott, wie groß bist du!
Pracht und Hoheit ist dein Gewand,
der du dich in Licht hüllst wie in ein Kleid . . .
Du lässest die Quellen rinnen durch die Täler;
da wandern sie zwischen den Bergen hin . . .

An ihren Ufern wohnen die Vögel des Himmels;
zwischen den Zweigen hervor erklingt ihr Singen . . ."

Solche im Lob zu Wort kommende Daseinsfreude und Freude am Geschaffenen ist im Alten Testament die ganz selbstverständliche Auswirkung des Wissens, daß diese Welt aus dem guten Willen und dem guten Wirken des Schöpfers herkommt und daß das Dasein des Menschen in allen seinen Bezügen in dem guten Willen und dem guten Wirken des Schöpfers gegründet ist. Daß alles sehr gut war, was Gott geschaffen hat, das hat der Geschichte des Kosmos und der Geschichte der Menschheit einen unzerstörbaren Sinn gegeben, weil es ein Gutsein in den Augen Gottes war.

5. Das Ruhen Gottes

Die hinter den das Schöpfungswerk abschließenden Sätzen (2,1-3) stehende Tradition ist das in frühen Schöpfungserzählungen verbreitete Motiv der otiositas (Ruhen, Untätigkeit) des Schöpfergottes nach Abschluß des Schöpfungswerkes; „sie ist in gewisser Weise die Ergänzung seines schöpferischen Wirkens" (R. Pettazzoni). Der Schöpfer darf in das abgeschlossene Werk nicht mehr eingreifen, um die hergestellte Ordnung nicht mehr zu stören. P hat dieses alte Motiv dadurch abgewandelt, daß er es mit der Konzeption des Sieben-Tage-Werkes verband. In ihr war die Besonderheit des siebten Tages von vornherein angelegt. Die Schöpfungswerke sind einer Zeitganzheit eingeordnet, zu der das Zugehen der Werktage auf den Ruhetag gehört. Die Heiligung des

siebten Tages gliedert die mit der Schöpfung gesetzte Zeit: die Tage des Wirkens haben ihr Ziel in einem Tag, der anders ist als sie. Damit ist nicht nur ein Hinweis auf den später für Israel eingesetzten Sabbat gegeben; es ist damit eine Ordnung für die Menschheit gesetzt, nach der die Zeit in alltägliche und besondere gegliedert ist und die alltägliche in der besonderen ein Ziel erhält. Das Schöpfungswerk, das mit der Scheidung von Licht und Finsternis begann, endet wieder mit einer Scheidung. Von der Polarität von Tag und Nacht ist das Dasein *alles* Geschaffenen bestimmt; für den Menschen hat Gott in den Ablauf der immer gleichen Tage ein Gefälle gefügt als eine Gabe an das Geschöpf, das er zu seiner Entsprechung schuf: die immer gleichen Tage laufen zu auf den besonderen Tag. Die mit dem Abschluß der Schöpfung einsetzende Menschheitsgeschichte ist durch die Heiligung des siebten Tages nicht mehr nur immer gleicher Ablauf in dem immer gleichen Rhythmus des Lebendigen; wie die Tage der Woche läuft sie auf ein Ziel zu. Die Sonderung des heiligen Tages im Fluß des alltäglich Geschehenden deutet das Ziel des Geschöpfes an, das Gott zu seiner Entsprechung schuf. Das dem Menschen aufgetragene Wirken ist nicht sein Ziel; sein Ziel ist die in der Ruhe des siebten Tages angedeutete Ruhe der Ewigkeit.

III. Erschaffung und Grenze des Menschen in Genesis 2-3

2 [4b] Als Jahwe Gott Erde und Himmel machte —
[5]noch war kein Gesträuch des Feldes auf der Erde
und noch war kein Kraut des Feldes gewachsen,
denn Jahwe Gott hatte noch nicht auf die Erde
regnen lassen
und Menschen gab es nicht, den Acker zu bebauen;
[6]und ein Wasserschwall stieg von der Erde auf
und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens —,
[7]da formte Jahwe Gott den Menschen aus Staub
vom Erdboden
und hauchte in seine Nase Lebensatem;
so wurde der Mensch ein lebendes Wesen.

[8]Und Jahwe Gott pflanzte einen Garten
in Eden im Osten
und setzte den Menschen, den er geformt hatte, dorthin.
[9]Und Jahwe Gott ließ allerlei Bäume
aus dem Erdboden wachsen,
lieblich anzusehen und gut zu essen,
und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens
und den Baum der Erkenntnis des Guten und Schlechten.
[10]Und ein Strom geht aus von Eden,
den Garten zu tränken.
Und von dort verzweigt er sich

und wird zu vier Teilflüssen.
[11]Der Name des ersten ist Pischon;
der fließt um das ganze Land Hawila, wo es Gold gibt,
[12]und das Gold dieses Landes ist edel.
Dort gibt es Bdellion-Harz und Schoham-Stein.
[13]Der Name des zweiten Flusses ist Gichon;
der umfließt das ganze Land Kusch.
[14]Der Name des dritten Flusses ist Hiddekel,
das ist der, der gegenüber von Assur fließt.
Und der vierte Fluß, das ist der Euphrat.

[15]Und Jahwe Gott nahm den Menschen
und setzte ihn in den Garten Eden,
ihn zu bebauen und zu bewahren.
[16]Und Jahwe Gott gebot dem Menschen:
Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen;
[17]aber von dem Baum der Erkennntis des Guten
und Schlechten darfst du nicht essen;
denn am Tag, an dem du von ihm ißt, mußt du sterben.

[18]Und Jahwe Gott dachte:
Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei;
ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.

[19]Und Jahwe Gott bildete aus Erde
allerlei Tiere des Feldes und allerlei Vögel des Himmels,
und er brachte sie zum Menschen,
um zu sehen, wie er sie benennen würde;
und ganz so, wie der Mensch sie, die Lebewesen,

Anm.: Die Übersetzung ist übernommen aus Biblischer Kommentar, Altes Testament, Claus Westermann, I Genesis, ab 1967.

benennen würde, so sollte ihr Name sein.
[20]Und der Mensch nannte Namen für alles Vieh
und für die Vögel des Himmels
und für alle Tiere des Feldes,
doch für einen Menschen fand er keine Hilfe,
die ihm entsprach.
[21]Da ließ Jahwe Gott einen Tiefschlaf
auf den Menschen fallen, daß er einschlief.
Und er entnahm eine seiner Rippen
und schloß die Stelle mit Fleisch zu.
[22]Und Jahwe Gott baute die Rippe,
die er vom Mann genommen hatte, zur Frau,
[23]und er brachte sie zum Mann. Da sagte der Mann:
Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein
und Fleisch von meinem Fleisch!
Diese soll man Männin nennen,
denn vom Mann ist sie genommen!
[24]Deswegen verläßt ein Mann seinen Vater
und seine Mutter
und hängt an seiner Frau, und sie werden ein Fleisch.
[25]Und die beiden waren nackt, der Mann und seine Frau,
und sie schämten sich nicht voreinander.

3 [1]Und die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes,
die Jahwe Gott gemacht hatte. Und sie sagte zu der Frau:
Hat Gott wirklich gesagt:
Ihr dürft von allen Bäumen des Gartens nicht essen?
[2]Die Frau antwortete der Schlange:
Von den Früchten der Bäume des Gartens
dürfen wir essen;
[3]aber von den Früchten des Baumes
in der Mitte des Gartens

hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht von ihm essen
und sollt ihn nicht berühren, sonst werdet ihr sterben.
[4]Und die Schlange sagte zur Frau:
Ihr werdet gewiß nicht sterben! Gott weiß wohl,
[5]daß, sobald ihr von ihm essen werdet,
eure Augen aufgetan werden
und ihr sein werdet wie Gott,
wissend, was gut und schlecht ist.
[6]Da sah die Frau, daß von dem Baum gut zu essen wäre,
daß er lieblich anzusehen sei
und daß der Baum begehrenswert sei,
um klug zu werden.
Da nahm sie von seiner Frucht und aß
und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß.
[7]Da wurden ihrer beider Augen aufgetan,
und sie erkannten, daß sie nackt waren,
und sie hefteten Feigenblätter zusammen
und machten sich Schurze.

[8]Als sie nun hörten,
wie Jahwe Gott im Garten wandelte beim Tagwind,
da versteckten sich der Mann und seine Frau
vor Jahwe Gott zwischen den Bäumen des Gartens.
[9]Und Jahwe Gott rief den Menschen
und sprach zu ihm: Wo bist du? Er antwortete:
[10]Dich habe ich im Garten kommen hören,
und ich hatte Angst, weil ich nackt bin;
so verbarg ich mich.
[11]Er sagte: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist?
Hast du etwa von dem Baum gegessen,
von dem zu essen ich dir verboten hatte?
[12]Der Mensch sagte: Die Frau, die du mir

zur Gefährtin gegeben hast,
die hat mir vom Baum gegeben, da habe ich gegessen.
[13]Und Jahwe Gott sagte zur Frau:
Was hast du da getan!
Die Frau antwortete:
Die Schlange hat mich zum Essen verführt.

[14]Und Jahwe Gott sagte zur Schlange:
Weil du das getan hast,
verflucht bist du unter allem Vieh
und unter allen Tieren des Feldes;
auf dem Bauch sollst du kriechen
und Staub sollst du fressen dein Leben lang.
[15]Feindschaft setze sich zwischen dir und der Frau,
zwischen deinem Samen und ihrem Samen:
Er zertritt dir den Kopf
und du schnappst ihm nach der Ferse.
[16]Zu der Frau sprach er:
Ich will dir sehr viel Beschwerden machen
in deiner Schwangerschaft;
mit Schmerzen sollst du Kinder gebären.
Nach deinem Mann sollst du verlangen,
er aber soll dein Herr sein.
[17]Und zum Menschen sagte er:
Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört
und von dem Baum gegessen hast,
von dem zu essen ich dir verboten hatte:
Verflucht ist der Acker um deinetwillen;
mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren
dein ganzes Leben lang.
[18]Dornen und Disteln soll er dir tragen,
und das Kraut des Feldes sollst du essen.

[19]Im Schweiße deines Angesichtes
sollst du dein Brot essen,
bis du wieder zum Acker zurückkehrst,
denn von ihm bist du genommen.
Denn Staub bist du
und zu Staub sollst du wieder werden.

[20]Und der Mensch nannte seine Frau Chawwa (Eva),
denn sie wurde die Mutter aller Lebenden.
[21]Und Jahwe Gott machte dem Menschen
und seiner Frau
Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.
[22]Und Jahwe Gott sagte:
Nun ist doch der Mensch geworden wie unsereins,
da er weiß, was gut und schlecht ist.
Jedoch: daß er nur nicht seine Hand ausstrecke,
von dem Baum des Lebens nehme, esse und ewig lebe!
[23]So schickte Jahwe Gott ihn aus dem Garten fort,
das Ackerland zu bearbeiten,
von dem er genommen war.
[24]Und er vertrieb den Menschen
und ließ östlich vom Garten Eden
die Keruben sich lagern
und das zuckende Flammenschwert,
den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

1. Weltschöpfung und Menschenschöpfung

Erzählungen von der Erschaffung der Welt und des Menschen haben eine imponierende Vorgeschichte. Sie sind nicht erst in den Hochkulturen im Vorderen Orient,

Ostasien und Mittelamerika, sondern schon in den primitiven Kulturen aller Erdteile entstanden und reichen so weit in die Vorgeschichte, wie überhaupt Zeugnisse der mündlichen Tradition bekannt sind. Es ist erst jetzt erkannt worden, daß Weltschöpfung und Menschenschöpfung nicht von Anfang an zusammengehören, sondern einmal selbständige Traditionen bildeten. Dabei läßt sich erkennen, daß das Erzählen von der Erschaffung des Menschen älter ist als das von der Erschaffung der Welt. Soweit wir es jetzt übersehen können, sind die Erzählungen von der Weltschöpfung erst in den Hochkulturen ausgebildet worden, während die von der Erschaffung des Menschen überall auf der Erde bis in die primitiven Kulturen zurückreichen. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist, daß in der ägyptischen Mythologie die Kosmogonie, die Weltschöpfung, das beherrschende Thema des Redens von Schöpfung ist, während im übrigen Afrika, südlich des Äquators, die Erzählungen von der Menschenschöpfung reich entwickelt sind, aber die Weltschöpfung fast gar nicht, und wenn, dann nur in Ansätzen, begegnet.

Der Begriff der Schöpfung, des Erschaffens und Entstehens also ist im Zusammenhang der Menschenschöpfung entstanden: Bevor der Mensch die Welt als Ganzheit sah und in Distanz zu ihr nach ihrem Werden fragen konnte, begriff er das Menschsein in der Weise ganzheitlich, daß er nach dem Woher des Menschen fragte, vom Ursprung des Menschen erzählte. Dieses Fragen erwuchs nicht aus einem theoretischen Interesse, sondern aus dem Bedrohtsein, der Gefährdung der menschlichen Existenz. Von daher ist es zu verstehen, daß die Frage nach dem Sein (Existieren) älter ist als die Frage nach dem Seienden. In

dieser Frage nach dem Existieren, wie sie sich in den Erzählungen von der Erschaffung des Menschen ausspricht, liegen noch Theologie und Philosophie, Wissen und Glauben ungeschieden ineinander; die Schöpfungserzählungen sind noch jenseits dieser Scheidungen entstanden. Sie sprechen ein Verständnis menschlicher Existenz aus, das einmal eine für uns nicht mehr faßbare Bedeutung für das Sein des Menschen in seiner Welt hatte; es brachte die Fundamente seines Existierens zur Sprache. So läßt es sich verstehen, daß das Tradieren dieser Erzählungen von der Menschenschöpfung eine erstaunliche und oft kaum begreifliche Festigkeit hatte. Motive der Schöpfungserzählungen haben sich über Zehntausende von Jahren gehalten, und die Verbreitung bestimmter Schöpfungsmotive — wie etwa des Motivs der Erschaffung des Menschen aus Ton oder Lehm, verbunden mit dem Einhauchen des Lebensatems — über die ganze Erde spottet noch heute jeder Erklärung. Wenn wir in unserer Bibel, übersetzt in unsere eigene Sprache, die Erzählung von der Erschaffung des Menschen lesen, dann lesen wir zunächst, was ein Schriftsteller und theologischer Denker des Volkes Israel im 10. Jahrhundert vor Christus als Anrede an seine Zeitgenossen in diese klassische Gestalt gebracht hat; wir lesen aber zugleich, was sich hinter dieser Fassung in eine ferne, weite Vergangenheit erstreckt.

2. Die Erzählung

Die Vorgeschichte ist zunächst einmal daran zu erkennen, daß zwei ursprünglich selbständige Erzählungen,

die als solche noch leicht zu sondern sind, zu einer verschmolzen sind, und zwar so fugenlos, daß eine vollendet in sich geschlossene Erzählung entstand. Die eine erzählte, wie Gott dem Menschen, den er in einen Garten gesetzt und ihn dort reichlich mit Nahrung versorgt hatte, gebot, die Früchte des einen Baumes nicht zu essen, er müßte sonst sterben. Der Mensch wird von der Schlange dazu verführt, doch von diesem Baum zu essen. Gott entdeckt die Übertretung seines Gebotes und vertreibt ihn zur Strafe aus dem Garten. — Die andere Erzählung ist eine der vielen, die von der Erschaffung des Menschen handeln. Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie erzählt, wie Gott am Anfang einen Menschen aus Erde formte und ihm Lebensatem einhauchte, aber dann merkte, daß sein Geschöpf so noch nicht richtig war. Das, was noch fehlte, versucht er durch das Erschaffen der Tiere beizubringen, aber sie sind nicht das, was der Mensch eigentlich noch braucht. Dann erschafft er die Frau aus der Rippe des Mannes, und jubelnd empfängt sie der Mann; jetzt erst, wo Mann und Frau da sind und zusammen sind, ist die Erschaffung des Menschen gelungen.

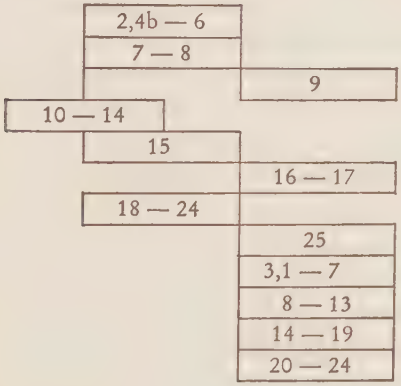
Durch das Verschmelzen dieser beiden Erzählungen zu einer hat der Jahwist erreicht, daß die Erschaffung des Menschen mit seiner ersten Verfehlung in *einen* Geschehensbogen zusammengefügt und damit von vornherein deutlich gemacht wird, daß man von dem einen nicht reden kann, ohne zugleich an das andere zu denken. Der Mensch ist von Gott „richtig", er ist gut geschaffen, aber zum Sein dieses Menschen gehört es unablösbar, daß er sich verfehlt; er ist so, daß er sich gegen seinen Schöpfer vergehen und ihm ungehorsam sein kann. Der Mensch

ist also hier von vornherein in der Spannung zwischen seinem Hersein von Gott und der Möglichkeit seines Sich-Stellens gegen Gott gesehen. Nur in dieser Spannung ist er Mensch.

Mit der Verschmelzung der beiden Erzählungen hat der Jahwist noch eine zweite Absicht verbunden. Er hat eine Erzählung von der Erschaffung des Menschen ausgewählt, bei der die Erschaffung auf den Menschen in der Gemeinschaft zielt. Der Mensch als einzelner, so wird hier gesagt, ist noch nicht das von Gott beabsichtigte Geschöpf; erst der Mensch in der Ich-Du-Beziehung ist wirklich Mensch. Dadurch wird ermöglicht, daß nun auch das Vergehen, der Ungehorsam gegen Gott nicht die Tat eines Individuums, sondern die des Menschen in der Gemeinschaft, die Tat von Mann und Frau zusammen ist. So kann in der Darstellung der Tat des Ungehorsams zugleich entfaltet werden, was sie für die Gemeinschaft bedeutet und wie sie sich in ihr auswirkt. So bietet der Jahwist in seiner kombinierten Erzählung von der Erschaffung und der Verfehlung des Menschen am Anfang den Entwurf eines Menschenverständnisses, in dem der Mensch von vornherein gleichzeitig in seinem Hersein von Gott, in seinem eigensten Selbstsein und in seinem Miteinandersein gesehen wird. Der theologische, psychologische und soziologische Aspekt liegt in diesem Verständnis noch in eins, keiner kann vom andern isoliert werden. Besonders wird zu beachten sein, daß entgegen den meisten Auslegungen dieser Erzählung der Mensch genauso selbstverständlich Geschöpf wie Gemeinschaftswesen ist; ein Individuum, das zunächst einmal da ist und dann nachträglich mit Gott in Beziehung tritt und in Gemeinschaft mit anderen Individuen ein-

tritt, gibt es hier nicht. Bei diesem Verständnis des Menschen läge es nahe, daß es Theologie, das heißt Fragen nach der Gottesbeziehung des Menschen, nur in ständiger dialogischer Beziehung zu den Wissenschaften geben könnte, die es mit dem Selbstverständnis des Menschen und mit seinen sozialen Beziehungen zu tun haben. Mindestens soviel kann gesagt werden: Im biblischen Reden von der Erschaffung des Menschen liegen die fundamentalen Fragen nach der Gottesbeziehung des Menschen, nach Sinn und Bedeutung der Gemeinschaft und nach dem, was das Menschsein des Menschen ausmacht, so ineinander, daß sie nicht voneinander gelöst werden können.

Es ist nun noch zu fragen, wie der Jahwist die Verbindung der beiden Erzählungen bewerkstelligt hat, und im Zusammenhang damit kann der Aufbau der Erzählung von der Erschaffung und Verfehlung des Menschen erklärt werden.



Die Erzählung setzt in 2,4b mit dem ein, was alles noch nicht da war oder noch nicht so wie heute war, als Gott den Menschen erschuf. Dieser Erzähleinsatz: „Als . . . noch nicht war . . .", ist eine sehr häufige Stilform bei Schöpfungserzählungen; sie begegnet in Ägypten wie in Mesopotamien und an vielen anderen Stellen, auch zum Beispiel in der Einleitung des „Wessobrunner Gebetes". Bei dieser Stilform, die an so vielen Stellen auf der ganzen Erde als Einleitung einer Schöpfungserzählung dient, drängt sich das Gemeinsame in allem Reden von Schöpfung auf. Es ist hier leicht verständlich zu machen: Jede Erzählung muß an irgendein Vorher, an irgendein Vorgegebenes anknüpfen; beim Erzählen von Schöpfung gibt es ein Vorher aber nicht. Also wird Erschaffung erzählbar gemacht durch eine „negative Exposition", „als . . . noch nicht war, da . . .". Der Nachsatz folgt erst in Vers 7: „Da bildete Gott, der Herr, den Menschen . . ." Nahe zu diesem Handlungseinsatz gehört (Vers 8), daß Gott einen Garten in Eden pflanzte und den Menschen da hinein setzte; später (15b) wird noch hinzugefügt: damit er ihn bebaue und bewahre. Hiermit verknüpft der Jahwist den Einsatz der zweiten Erzählung, die sich mit der ersten darin deckt, daß der Mensch am Anfang von Gott in einen Garten gesetzt wird. Aber während in der ersten Erzählung der Garten nur dazu da ist, daß er dem Menschen Nahrung biete, ist es in der zweiten ein besonderer Garten, der in seiner Schönheit geschildert wird (Vers 9) und mit dessen Bäumen es eine besondere Bewandtnis hat (Vers 16-17). Sie wird dadurch noch unterstrichen, daß an dieser Stelle eine alte Kunde eingefügt wird von den vier Paradiesströmen und den Ländern, die zu ihnen gehören (Vers 10-14). Zu dem Ein-

satz der zweiten Erzählung gehört das Verbot in Vers 16-17, von den Früchten des einen Baumes in diesem Garten zu essen. Diese zweite Erzählung wird (nach dem Übergang Vers 25) unmittelbar fortgesetzt in der Szene der Verführung der Frau durch die Schlange (3, 1-7), dem Verhör (8-13), der Bestrafung (14-19) und der Vertreibung aus dem Garten (20-24). — Die erste Erzählung nimmt nach der Parenthese Vers 10-14 in 15 den Faden wieder auf (15b wiederholt 8a) und wird weitergeführt in Vers 18-24: Das Geschöpf Mensch ist noch nicht so, wie der Schöpfer es eigentlich wollte, etwas ist nicht gut. Zunächst sollen die Tiere das noch Fehlende ergänzen, aber erst die Erschaffung der Frau bringt die Erschaffung des Menschen zum Gelingen. Diese Erzählung hat ihren Höhepunkt in der „jauchzenden Bewillkommnung" (Herder) der Frau durch den Mann und schließt ab mit einem typisch ätiologischen Schluß: das erzählte Geschehen begründet einen bis in die Gegenwart des Erzählers reichenden Zustand: das Zusammenbleiben von Mann und Frau (Vers 24). Hier ist ganz offensichtlich ein Erzählschluß; den Übergang zur Weiterführung der zweiten Erzählung bildet die kurze Bemerkung, daß die beiden nackt waren und sich nicht schämten (Vers 25), in der der Ausgang der Verführungsszene (3,7) vorbereitet ist. Abschließend ist zur Zusammenfügung der beiden Erzählungen zu einer nur noch zu sagen, daß sie einen in sich geschlossenen Geschehensbogen bildet, der von der Erschaffung des Menschen aus Erde bis zur Vertreibung aus dem Garten, in den Gott sein Geschöpf gesetzt hat, führt. Zu der Bestrafung des Gott ungehorsamen Menschen gehört auch die Last seines Daseins mit den Schmerzen der Geburt

bei der Frau, mit den Dornen und Disteln auf dem Acker des Mannes. An dieser Stelle gegen Schluß der Erzählung weist der Erzähler auf den Anfang zurück: „. . . . bis du wieder zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du genommen." Mit dieser Abrundung der Erzählung kommt auch das hier dargestellte Menschenverständnis zu einer abschließenden Aussage: Der Mensch ist aus irdischem Material geschaffen; an dieses irdische Material bleibt er gebunden. Die Erde ist sein Acker, und sie wird seiner Existenz gewaltige Möglichkeiten der Daseinssteigerung geben. Aber zur Erde kehrt der Mensch wieder zurück; er bleibt, soviel er auch erreicht, an die von der Geburt zum Tod sich erstreckende Lebensbahn gebunden.

3. Die Erschaffung des Menschen aus Erde

Wir gehen an den Satz: „da formte Gott der Herr den Menschen aus Staub vom Erdboden und hauchte in seine Nase Lebensatem" mit der Überlegenheit des Wissenden heran, für den dies eine schlechthin überholte Vorstellung ist. Vielleicht aber sollten wir zunächst genauer hinhören. Es ist erst einmal daran zu erinnern, daß in der Schöpfungsdarstellung der Priesterschrift bei der Erschaffung des Menschen (1,26-31) nicht gesagt wird, Gott habe ihn durch sein Wort erschaffen. Hier ist über das Wie der Menschenschöpfung gar nichts gesagt. Offenbar war die alte Vorstellung, Gott habe den Menschen aus Erde gebildet, noch so verbreitet, daß sie nicht so leicht durch andere ersetzt werden konnte. Wir treffen sie noch im Hiobbuch an, das sicherlich jünger

ist als die Priesterschrift (10,8): „Deine Hände haben mich kunstvoll gemacht und gebildet ...“; vgl. auch 4,19: „die wohnen in Häusern von Lehm“. Sie begegnet im Alten Testament noch an vielen Stellen, zum Beispiel Ps. 90,3; 103,14; 104,29; 146,4; Jes. 29,16.

Die gleiche Vorstellung begegnet in Ägypten, besonders in der bildlichen Darstellung des Schöpfergottes Khnum, der den Königssohn Amenhotep III. auf der Töpferscheibe bildet. Sie begegnet im babylonischen Gilgamesch-Epos bei der Erschaffung Enkidus (Übersetzung A. Schott — W. von Soden, I 33-35):

„Kaum daß Aruru dies hörte,
Schuf sie sich im Herzen, was Anu befahl:
Aruru wusch sich die Hände,
Kniff sich Lehm ab, warf ihn draußen hin,
Enkidu, den gewaltigen schuf sie,
einen Helden ...“

Aber das Motiv ist viel älter; es begegnet schon in primitiven Kulturen und ist hier sehr verbreitet, es begegnet an vielen Stellen auf der ganzen Erde. Dabei fällt besonders auf, daß sehr oft die Erschaffung des Menschen ebenso wie in Genesis 2,7 in zwei Akten dargestellt ist: dem Formen aus Ton oder Lehm und dem Einhauchen des Lebensatems.

Beachtet man diese weit verbreitete und sehr weit in die Vergangenheit des Menschengeschlechts reichende Vorgeschichte des Motivs, so ist zunächst die hier gewöhnlich gegebene Erklärung zu korrigieren, dies sei eine dem Jahwisten eigene und gegenüber der Priesterschrift ältere Vorstellung. Man muß vielmehr sagen, daß der Jahwist hier die traditionelle Vorstellung wiedergibt, die es schon Jahrtausende vor ihm und noch Jahrhun-

derte nach ihm gab, auch noch zur Zeit der Priesterschrift und später. Ob er selber diese Vorstellung teilte, können wir nicht sagen, aber es ist unwahrscheinlich. Er gibt sie hier wieder, weil sie für ihn eine „klassische" Vorstellung ist, die ihre Aussagekraft behalten hat, auch wenn die Vorstellungen sich gewandelt haben. Sie dient ihm als Chiffre für das Eigentliche, das er hier sagen will: daß der Mensch sein Dasein von Gott hat, daß es Menschsein nur als Geschaffensein gibt. Dabei behält die alte, ihm überkommene und von ihm weitergegebene Darstellung doch ein Element, das für das gegenwärtige physiologische und anthropologische Reden vom Entstehen des Menschen und des Menschengeschlechts noch genau so gilt: der Mensch besteht aus Elementen, die dieser unserer Erde angehören.

Dies erhält sogar noch eine besondere Bedeutung, wenn wir nun den anderen Satz hinzunehmen, daß Gott dem Gebilde aus Erde Lebensatem einhauchte. Damit tritt zu den anorganischen Bestandteilen des menschlichen Körpers das organische Element, das Leben. Lebendigsein ist damit gemeint, nicht etwa so etwas wie Seele. Das zeigt sehr deutlich der hier folgende Satz: „So wurde der Mensch ein lebendes Wesen." Hebräisch heißt das nepheš haja, das man übersetzen kann, „lebende Seele". Es wird also nicht in den Körper des Menschen eine „lebendige Seele" hineingegeben, er wird vielmehr zur „lebendigen Seele", das heißt zu einem lebenden Wesen geschaffen. Damit ist eine für das Menschenverständnis der Bibel grundlegende Aussage gemacht: Der Mensch in seinem Lebendigsein ist einheitlich und ganzheitlich geschaffen. Ein Menschenverständnis, nach dem der Mensch aus Leib und Seele oder aus Leib, Seele und

Geist bestehe, ist damit von vornherein ausgeschlossen. Wenn die Bibel vom Menschen als Geschöpf spricht, dann meint sie den Menschen mit allem, was er ist, und in allem, was zu seinem Menschsein gehört. Bei diesem Menschenverständnis ist auch eine Scheidung in Fleisch und Geist, sofern dies eine anthropologische Aussage sein soll, nicht denkbar, noch weniger eine Unterbewertung des Fleisches und eine Überbewertung des Geistes. Dazu aber gehört die andere Aussage, die in der Wahl des Wortes „Staub" gemeint ist: „Gott formte den Menschen aus Staub vom Erdboden." Es kehrt am Ende der Erzählung in 3,19 wieder: „Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren." So kann damit nur der Mensch in seiner Hinfälligkeit, in seiner Gebundenheit an eine Lebensbahn gemeint sein, die von der Geburt zum Tod führt. Damit aber ist in aller Deutlichkeit gesagt, daß der Mensch hier in seinem ganzen Sein, mit allem, was zu seinem Menschsein gehört, in der Gebundenheit bleibt, die sein Geschaffensein aus Staub und sein Zurückkehren zum Staub bedingt. Man kann hier durchaus von einer materialistischen Auffassung des Menschen sprechen, sofern dabei vorausgesetzt wird, daß „Materie" hier als Geschaffenes gemeint ist. Jedenfalls liegt ein Verständnis, nach dem der Mensch aus Höherem und Niederem, aus einem vergänglichen Körper und einer unsterblichen Seele bestehe, ganz fern. Aus dem letzten Satz: „So wurde der Mensch eine lebendige Seele (ein lebendes Wesen)" ergibt sich noch etwas für das Menschenverständnis der Bibel Wichtiges: Der Mensch ist Mensch nur in seinem Lebendigsein. Er kann nicht abgesehen von seinem Lebendigsein zum Gegenstand gemacht werden. Der Mensch in seinem Lebendig-

sein kann nicht in ein „Menschenbild" gefaßt werden, er kann auch nicht in eine Lehre vom Menschen eingehen.

4. Der ganzheitliche Mensch

Es könnte nun so scheinen, als sei damit das Wesentliche, wenigstens das Grundlegende zum Verständnis des Menschen in der Schöpfungsgeschichte gesagt. Das ist nicht der Fall. Im Gegensatz zur philosophischen und zur theologischen Anthropologie, die in ihren traditionellen Bahnen das „Wesen" des Menschen erfassen und beschreiben zu können meint, wenn sie den Menschen als Gestalt, in seinem bloßen Dasein isoliert und darüber Aussagen macht, ist in den biblischen Schöpfungserzählungen der Mensch von vornherein in *allen* seinen Daseinsbezügen gesehen. Dies kommt in der Schöpfungserzählung des Jahwisten besonders klar und eindrücklich zum Ausdruck. Der Mensch ist noch nicht Mensch damit, daß er hergestellt ist. Zur Erschaffung des Menschen gehört vielmehr gleich ursprünglich seine Versorgung mit Lebensmitteln (Vers 8), der Auftrag zur Arbeit (15), die Gemeinschaft (18-24), die Sprache (19 und 23). In der zweiten Erzählung tritt die Gottesbeziehung und was aus ihr folgt als dem Menschsein vom Ursprung an eignend hinzu.

Hier scheint mir eine wesentliche — wenn nicht die wichtigste — Bedeutung der biblischen Schöpfungsberichte für unsere Gegenwart zu liegen. Im Stadium der immer weiter gehenden Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften bedeutet es etwas, wenn aus den Schöpfungserzählungen eine Stimme zu Wort

kommt, die so vom Menschsein des Menschen spricht, daß sie vom Ursprung her das Menschsein ganzheitlich versteht und deutlich macht, daß die Differenzierung und Spezialisierung einmal ins Leere stoßen muß, wenn sie den Zusammenhang mit dem ganzheitlichen Verstehen des Menschen verloren hat. Wohlgemerkt: in dem, was ich hier sagte, ist das theologische Reden vom Menschen, also die theologische Anthropologie, durchaus eingeschlossen. Auch die theologische Anthropologie muß, wenn sie meint, das Menschsein des Menschen *allein* in seiner Gottesbeziehung erfassen zu können, ins Leere stoßen; denn es gibt den Menschen nicht, der allein in seiner Gottesbeziehung existierte. Das gleiche gilt für eine philosophische, psychologische, soziologische Anthropologie, sofern sie sich selbst absolut setzt. Und die immer weiter gehende Differenzierung und Spezialisierung dieser Wissenschaften kann leicht zu solcher Behauptung absoluter Kompetenz führen. Soll heute die Stimme zu Wort kommen, die das Menschenverständnis der Schöpfungserzählungen der Bibel zum Ausdruck bringt, dann kann sie nur in der Besinnung darauf gehört werden, daß alle Wissenschaften, die es in irgendeiner Weise mit dem Menschsein des Menschen zu tun haben, von ihrem Ausgangspunkt her zusammengehören und deshalb nach einer konvergierenden Tendenz fragen müßten. Für die Theologie aber stellt sich hier die Frage, ob es eigentlich in unserer geistigen Situation so wichtig ist, alle Bemühungen allein darauf zu richten, eine isolierte theologische Anthropologie zu erstellen, ob nicht die Bemühung vielmehr dahin gehen sollte, dem ganzheitlichen Verständnis des Menschen, wie es im Reden von der Erschaffung des Menschen zu Wort kommt, da-

durch von neuem Gehör zu verschaffen, daß die theologische Anthropologie selbst im Gespräch mit den anderen Wissenschaften vom Menschen zu gegenwärtig relevanten Aussagen zu kommen sucht und daß sie, wo sie nur kann, zum Dialog zwischen den verschiedenen Wissenschaften vom Menschen hilft.
So erst wird zur Geltung kommen, daß in der jahwistischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen von vornherein zum Menschen die Versorgung mit Lebensmitteln (die Wirtschaft), der Auftrag zur Arbeit (entsprechend die Wissenschaft von der Arbeit, ihrer Geschichte und ihren Gesetzen), die Gemeinschaft (Soziologie), die Sprache (Sprachwissenschaft) gehört. Hier also ist die Rede nicht nur vom Menschen, mit dem es die Theologie zu tun hat, sondern vom Menschen in allen seinen Daseinsbereichen.

5. Das Paradies und der Auftrag zur Arbeit

Wie völlig der Sinn der Schöpfungserzählung an diesem Punkt mißverstanden werden konnte, zeigt der Satz in einem Kommentar, der begründen soll, daß der Auftrag zum Bebauen und Bewahren des Gartens, in den Gott den Menschen gesetzt hatte, nicht ursprünglich zur Erzählung gehört haben könne, sondern ein späterer Zusatz sein müsse: „Nirgends verrät sich die zweite Hand so deutlich wie darin. Zu seligem Genießen ist der Mensch im Paradies, nicht zum Arbeiten und Hüten“ (K. Budde, 1883).
Hier verrät sich das Beharrungsvermögen bestimmter Begriffe, von denen bestimmte Vorstellungen nicht ab-

zustreifen sind. Hier ist es das Paradies, ein persisches Lehnwort, das durch die griechische Übersetzung paradeisos ein fester Begriff in den abendländischen Sprachen wurde. In seiner Grundbedeutung (umhegter Fruchtgarten) entspricht er durchaus dem entsprechenden Wort im hebräischen Text; die Bedeutung aber, die er angenommen hat, ist aus ganz anderen Quellen gespeist.

Die Vorstellung eines „Paradieses", eines Ortes der Seligen, in dem Friede und Überfluß an allem Guten ist, ist weit verbreitet und hat sehr viele verschiedene Gestalten, eine typische ist die Beschreibung des Paradieses im Koran. Sie berührt sich mit der Vorstellung vom Garten der Götter oder Gottesgarten, die auch weit verbreitet ist, oder mit der des goldenen Zeitalters, wie es Hesiod beschreibt. Der „Garten in Eden", in den Gott den Menschen setzt, den er geschaffen hat, ist weder das eine noch das andere. Die Bezeichnung meint ein Land oder eine Gegend auf der Erde, in weiter Ferne, man kann es geographisch nicht festlegen. Es ist eine gut bewässerte, fruchtbare Landschaft gemeint, jedoch ein in jeder Beziehung diesseitiger Landstrich, in dem sich das Leben unter irdischen Bedingungen abspielt. Daß es ein „Wonneland" (Eden), ein reiches, schönes Land ist, entspricht dem, daß Gott und Mensch noch nicht getrennt sind. Es ist nicht eigentlich ein Gottesgarten, weil Gott ihn erst zur Versorgung der Menschen geschaffen hat; aber er kann in diesem Garten den Menschen nahe sein. Wesentlich aber ist, daß Gott den Menschen in den Garten setzt, um ihn zu bebauen und zu bewahren. Das bedeutet: es ist kein Zaubergarten und kein Schlaraffenland, kein Paradies „zu seligem

Genießen", sondern es ist Land, das der Bebauung und der Bewahrung bedarf. Die Vorstellung eines Paradieses, in dem das Genießen zum Dauerzustand wird, ist dem Alten Testament vollkommen fremd. Diese Vorstellung geht zusammen mit einem Menschenverständnis, in dem die körperliche Arbeit eine niedere und unterbewertete Beschäftigung ist, während die Beschäftigung mit dem Geistigen, Kontemplation oder bloßes Genießen das eigentlich Erstrebenswerte, das eigentlich Lebenswerte ist.

In der Schöpfungserzählung wie im ganzen Alten Testament ist die Arbeit als ein Wesensbestandteil des Menschen angesehen. Ein Leben ohne Arbeit könnte hier nicht volles, erfülltes Leben sein, es wäre kein menschenwürdiges Dasein. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß der Mensch in den schönen, reich bewässerten, fruchtbaren Garten mit dem Auftrag Gottes geschickt wird, ihn zu bearbeiten; durch diesen Auftrag erhält die Arbeit einen Sinn, den ihr nicht erst der Mensch geben muß.

Bei den beiden Verben „bebauen und bewahren (bewachen)" steht dem Erzähler zunächst die Arbeit des palästinischen Bauern vor Augen; aber es wäre falsch, das Gemeinte auf die Arbeit des Bauern einzuengen. Es ist vielmehr umfassend die Aufgabe, die dem Menschen in seinem Lebensraum aufgetragen und anvertraut ist, im Schaffen und im Erhalten. Die beiden Verben sind komplementär zu verstehen. Jede menschliche Arbeit kann in irgendeiner Weise an diesem „Bebauen und Bewahren" teilhaben. Der Erzähler wollte eine Grundbestimmung menschlichen Wirkens geben und damit zugleich zum Ausdruck bringen, daß alle so

verstandene Arbeit in der Absicht des Schöpfers mit seinem Geschöpf, in der Bestimmung des Menschen liegt. Dabei ist zu beachten, daß die menschliche Arbeit hier funktional, nicht statisch verstanden wird. Eine Ständelehre, nach der es für immer feststehende Stände gibt, in denen die Arbeit zu geschehen hat, so wie Nährstand, Lehrstand, Wehrstand, liegt nicht in der Linie des Verständnisses der menschlichen Arbeit in Genesis 2. Sie wird hier funktional verstanden, das heißt: Gott hat den Menschen in den Garten gesetzt; der Garten und sein Kulturland erfordern das Bearbeiten; dem Menschen, seinem Können und seinem Fleiß ist der Acker anvertraut. Werden in einer gewandelten Umwelt andere Arbeiten erforderlich, so ändert sich an dem Auftrag nichts; das Bebauen und Bewahren gilt in entsprechender Abwandlung auch hier. Das Wachsen und Sich-Verzweigen der Arbeit, von dem ein späterer Abschnitt (4,17-26) handeln wird, entspricht diesem funktionalen Verständnis der Arbeit; der Auftrag Gottes gilt nicht nur für bestimmte, immer schon festliegende Aufgaben, sondern für die Arbeit in allen ihren Entwicklungsmöglichkeiten.

6. Die Tiere

Nun ist der Mensch hergestellt; er ist mit Nahrung versorgt und hat einen Auftrag und damit eine Beschäftigung, die seinem Leben einen Inhalt gibt. Aber ist das Leben? Ist das schon der Mensch, den Gott zu erschaffen beabsichtigte? Diese Frage wird in eine Erwägung Gottes gefaßt: „Es ist nicht gut, daß der Mensch

allein sei." H. Gunkel sagt in seinem Kommentar zu dieser Stelle: „Die Szene setzt eine naive Anschauung von Gott voraus; Gott macht ein vergebliches Experiment. Von mehreren mißglückten Versuchen bei der Menschenschöpfung erzählen auch die Melanesier." In der Tat ist in primitiven Schöpfungserzählungen häufig der Zug zu finden, daß nach mehreren mißglückten Versuchen erst in einem letzten Versuch die Erschaffung des Menschen gelingt. Hier liegt also wieder der Tatbestand vor, daß in der jahwistischen Schöpfungsdarstellung ein sehr altes, bis in die primitiven Kulturen zurückreichendes Motiv benutzt wird. Und wieder ist zu sagen, daß der Jahwist selbst diese Vorstellung durchaus nicht zu teilen braucht, daß er sie aber verwertet, weil sie etwas zum Ausdruck bringen kann, was ihm wichtig ist. Vergleicht man die Darstellung bei P in Genesis 1, so ist dort bloß gesagt: „. . . und schuf sie, einen Mann und eine Frau (oder: als Mann und Frau)." Er sagt also inhaltlich nichts anderes als der Jahwist. Anders ist bei diesem, daß er dieses Faktum, daß der Mensch zweigeschlechtlich ist, aus seiner Selbstverständlichkeit herausholt und es zum Problem, zum Gegenstand kritischer Reflexion macht. Und das Erstaunliche ist, daß es ihm gelingt, in einer altüberlieferten, naiven und primitiven Darstellungsweise das scheinbar Selbstverständliche in das kritische Bewußtsein zu erheben. Gott sagt: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei"; damit ist der Gemeinschaft das Alleinsein gegenübergestellt, und es ist ausgesprochen, daß die Eigentlichkeit des Menschseins nicht im bloßen Vorhandensein gefunden werden kann, sondern daß erst der Mensch in der Gemeinschaft wirklicher Mensch ist.

Wenn dies in der Weise zum Ausdruck gebracht wird, daß beim Vorgang der Erschaffung des Menschen, da wo anscheinend der Mensch schon fertig, versorgt und aufgehoben ist, die Frage aufkommt: Ist das denn gut so? und verneint wird, dann verbirgt sich hinter dieser Darstellung die Entdeckung der Notwendigkeit der Gemeinschaft für das eigentliche Menschsein. Etwas, was immer da war und was jeder als selbstverständlich hinnahm, verliert seine Selbstverständlichkeit, es wird in seiner Bedeutsamkeit ins Bewußtsein erhoben. Diese Entdeckung der Gemeinschaft und ihrer Bedeutsamkeit für das Menschsein ist — wenn auch sehr entfernt — zu vergleichen mit dem Entstehen der Soziologie als selbständiger Wissenschaft: auch hier wird entdeckt, daß der bisher als gegeben hingenommene Bereich der Gemeinschaftsbeziehungen so wichtig ist, daß er Gegenstand einer eigenen Wissenschaft werden mußte. Höchst auffällig und befremdlich ist aber nun, daß der erste Versuch des Schöpfers, dem wahrgenommenen Mangel abzuhelfen, die Erschaffung der Tiere ist. In diesem Versuch wird die Möglichkeit erwogen, daß der Mensch unter den Tieren die Hilfe fände, die ihm entspricht.

Die Erschaffung der Tiere steht hier in einem ganz anderen Zusammenhang als in 1,20-25. Dort wird nach den Tieren als einem Bestandteil der von Gott erschaffenen Welt gefragt, die Tiere werden als Gattung der Lebewesen, gegliedert in Arten, gesehen. Dies entspricht der naturwissenschaftlichen Fragestellung in dem besonderen Gebiet der Zoologie. In der Erzählung des Jahwisten dagegen sind die Tiere allein unter dem Gesichtspunkt gesehen, was sie für den Menschen bedeuten oder bedeuten können entsprechend der modernen Ver-

haltensforschung. In Genesis 1 steht die Erschaffung der Tiere im Zusammenhang der Weltschöpfung, in Genesis 2 im Zusammenhang der Menschenschöpfung. Auf den Menschen ist die Erschaffung der Tiere auch darin bezogen, daß der Mensch, nachdem Gott die Tiere gebildet und zu ihm geführt hat, selber entscheiden soll, ob sie die Hilfe sind, die zu ihm paßt. Schon hier zeigt sich ein auffällig humanistischer Zug im Verständnis menschlicher Gemeinschaft: Die Art des Gefährten wird dem Menschen nicht einfach von Gott bestimmt; wirkliche Gemeinschaft gibt es nur, wo sie vom Menschen in freier Entscheidung bejaht ist; der Mensch selber muß sagen, ob der Partner der richtige ist oder nicht.

Zu dem Motiv, in dem gefragt wird, ob und wie die Tiere zum Menschen in Beziehung stehen, gibt es eine aufschlußreiche Parallele im Gilgamesch-Epos. Hier wird erzählt, daß Enkidu, später Gefährte des Gilgamesch, gewissermaßen in zwei Stufen geschaffen wird: zunächst (auch er wurde aus Erde gebildet) als ein Wesen, das mit den Tieren lebt: „mit Haaren bepelzt am ganzen Leib, mit Haupthaar versehen wie ein Weib"; im Essen und Trinken ist er wie ein Tier, und er lebt mit ihnen zusammen, sie haben keine Furcht vor ihm. Er wird dann durch eine Frau verführt, die die Götter zu ihm schicken, und lernt dann die menschliche Gemeinschaft kennen und wird ein zivilisierter Mensch. Hinter dieser Enkidu-Szene wie auch hinter dem Motiv in Genesis 2,19-20 steht die Kunde von einer fernen Vorzeit, in der der Mensch dem Tier noch näher stand. Hier zeigt es sich wieder einmal, welch bedauerlicher Mangel an Informationen zu der Behauptung eines ausschließlichen Gegensatzes des biblischen Redens von Schöpfung zum

wissenschaftlichen Erforschen der Anfänge des Menschengeschlechts geführt hat. Daß einmal der Mensch den Tieren sehr viel näher stand, hat man auch in der Zeit gewußt, als die Schöpfungserzählungen entstanden, und dieses Wissen klingt auch in der biblischen Schöpfungserzählung noch an. Im Unterschied zur Enkidu-Szene wird aber in der biblischen Schöpfungserzählung deutlich gesagt, daß die Tiere die eigentlich gemeinte Hilfe des Menschen nicht sein können.

Doch nachdem dies klar gesagt ist, kann nun die positive Bedeutung, die die Tiere für den Menschen haben, erklärt werden. Dies geschieht in der Szene, in der Gott dem Menschen die Tiere zuführt, daß er ihnen Namen gebe, „und ganz so, wie der Mensch sie benennen würde, so sollte ihr Name sein". Mit dieser Namensgebung wird eine erste Autonomie des Menschen in einem begrenzten Bereich deklariert. Der Mensch muß zwar die Tiere so nehmen, wie sie sind, das heißt so, wie sie von Gott geschaffen sind; aber dann setzt seine eigene Fähigkeit ein: er gibt den Tieren Namen und mit den Namen die Bestimmung, die sie für ihn erhalten. Was P begrifflich sagt, daß der Schöpfer den Menschen zum Herrn über die Tiere einsetzt (1,26.28), das stellt J dar, indem er erzählt, wie das geschieht. Und hier wird es nun noch deutlicher, daß mit der Herrschaft nicht Ausbeutung gemeint ist: Der Mensch gibt den Tieren Namen und ordnet sie damit seiner Welt zu. Die Tiere als Geschöpfe haben keinen Namen; Namen erhalten erst die der Welt des Menschen zugeordneten Tiere, und darum kann auch nur der Mensch selbst ihnen Namen geben. In der Benennung entdeckt, bestimmt und ordnet der Mensch seine Welt, die Sprache erst macht die Welt menschlich;

in der Benennung der Tiere werden sie der Menschenwelt zugehörig. Dafür ist wesentlich, daß der Vorgang der Namensgebung in der Schöpfungserzählung hier, bei den Tieren, einsetzt. Die älteren Ausleger, die den Vorgang der Benennung von den Dingen her konzipieren, haben das nicht gesehen. Namen werden primär den lebenden Wesen gegeben, weil die dem Menschen am nächsten stehen: benannt wird ursprünglich nicht das Vorhandene, sondern das Begegnende.

Um die Bedeutung dieser kleinen Szene wirklich zu verstehen, muß man etwas von den Tiernamen in den primitiven Sprachen wissen. Die Entwicklung ist hier ganz allmählich, über Jahrtausende hin, vom nomen proprium zum nomen generis gelaufen. Für die Tiernamen bedeutet das: In vielen primitiven Sprachen gibt es für ein genus, etwa das des Rindes, nicht eine, sondern mindestens zwölf, oft noch viel mehr Bezeichnungen. Das Tier hat in jedem Wachstumsstadium eine besondere Bezeichnung, es hat je in seiner Fähigkeit besondere Bezeichnungen, aber auch je in seinem Temperament, bei besonderen Körpereigenschaften werden besondere Namen gegeben und so fort. Das heißt aber: in den Namen spricht sich eine ganze Fülle von Beobachtungen und Erfahrung mit den Tieren aus; in die Namen ist gefaßt, was sich in langen Generationen an Wissen über die Tiere und an Ergebnissen aus Begegnung mit Tieren und Leben mit den Tieren angesammelt hat. In der Namengebung also hat das angefangen, was erst in unserer Generation wieder aufgenommen worden ist in der Verhaltensforschung (Konrad Lorenz), die endlich wieder die Bedeutung des Kennens und Verstehens der Tiere für das Menschsein des Menschen erkannt hat.

Ich möchte dazu noch eine Ergänzung fügen und damit die Verhaltensforschung auf ein Gebiet aufmerksam machen, das für sie sehr ergiebig werden könnte: In den Sprichwörtern primitiver Völker, die jetzt in vielen Sammlungen zugänglich sind, besteht überall ein sehr erheblicher Teil in Tiervergleichen. Diese Sprichwörter, die oft eine ganz erstaunliche Sublimität der Beobachtungen und feinen Humor zeigen, lassen noch erkennen, daß in frühen Stadien der Menschheitsgeschichte der Mensch in hohem Maße die Eigentlichkeit seines Menschseins im beobachtenden Vergleich mit dem Verhalten der Tiere zu begreifen versuchte. Auch diese Sprichwörter liegen in der Linie dessen, was der jahwistische Erzähler von der Bedeutung der Tiere für die Welt des Menschen sagen will.

7. Die Gemeinschaft von Mann und Frau

„Doch für den Menschen fand er keine Hilfe, die ihm entsprach." Die Tiere genügen nicht, und Gott erschafft die Frau. Die Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes ist ebensowenig vorzustellen wie die Erschaffung des Mannes aus Erde. Der Erzähler gibt eine alte, fest geprägte Tradition wieder, von der wir Spuren auch an anderen Stellen finden. Er greift gerade diese Vorstellung auf, weil er damit die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau aus dem Schöpfungsvorgang selbst erklären kann.

Wie der Schöpfer vorher dem Menschen die Tiere zuführte, so führt er jetzt die Frau zu ihm, und der Mann empfängt sie mit einer „jauchzenden Bewillkommnung"

(J. G. Herder): Das ist sie wirklich, die Hilfe, die ihm entspricht! In diese beiden Ausdrücke ist gefaßt, was menschliche Gemeinschaft in ihrem Kern bedeutet. „Hilfe" darf dabei in keiner Weise begrenzt werden; weder ist nur die Hilfe bei der Arbeit damit gemeint noch Hilfe bei der Erzeugung der Nachkommenschaft (so Augustin). Es ist Hilfe im weitesten Sinne des Wortes gemeint, ein gegenseitiges Helfen in allen Bereichen des Lebens. Zum gegenseitigen Helfen muß aber das gegenseitige Verstehen in Wort und Antwort, im Schweigen und in den Bewegungen hinzukommen. Diese einfache Beschreibung menschlicher Gemeinschaft, zunächst der Gemeinschaft von Mann und Frau, aber nicht nur dieser, trifft erstaunlich genau zu; so kann die Gemeinschaft von Mann und Frau in unserer Gegenwart auch beschrieben werden, über alle Abstände von Kulturwandlungen hinweg.
Wie ein Widerhall dieser Beschreibung der Gemeinschaft klingt ein Wort aus dem Prediger (4,9-12):

„Zwei sind besser daran als nur einer;
sie haben doch einen guten Lohn für ihre Mühe.
Denn fallen sie, so hilft der eine dem anderen auf,
doch wehe dem Einzelnen, wenn er fällt
und keiner da ist, ihm aufzuhelfen!
Und liegen zwei beieinander, so haben sie warm,
wie aber könnte einer allein erwarmen?
Und mag einer auch den Einzelnen überwältigen,
so halten ihm doch die Zweie stand."

Die Worte, mit denen der Mann die Frau begrüßt, sind rhythmisch:

„Diese endlich
Fleisch meines Fleisches
und Gebein meines Gebeins.
Sie soll man Männin nennen.
Denn vom Mann ist sie genommen!"

Rhythmisch sind die Worte, weil sie einen Ruf wiedergeben; im Rhythmus hebt sich der Ruf aus der fließenden Rede heraus, die Sprache ist im Ruf gedichtet. Der Rhythmus ist hier nicht etwas, was der Sprache nachträglich aufgeprägt wird, er ist vielmehr die dem Ruf entsprechende Sprachform. Ein Ausruf wie dieser ist durch die Situation bedingt: er ist Ausdruck der freudigen Überraschung des Mannes, der in der Frau die Gefährtin entdeckt. Er kann nicht anders als in diesem Augenblick „dichten", das heißt die fließende Rede in den rhythmischen Spruch verdichten.
Wir erkennen die Absicht des Erzählers, in die Erzählung von der Erschaffung des Menschen die beiden Grundfunktionen menschlicher Sprache aufzunehmen: die Benennung und den Ruf. Die definierende, einordnende Benennung weist auf die wissenschaftliche Betätigung, der Ruf auf die Dichtung. Die Grundfunktionen der Sprache gehören zur Menschwerdung des Menschen. In dem freudigen Ausruf, mit dem der Mann die Gefährtin begrüßt, kommt die Erzählung von der Erschaffung des Menschen zu ihrem Ziel. Nun erst ist das von Gott geschaffene Wesen wirklich Mensch; der Mensch in der Gemeinschaft.
In einem Anhang (Vers 24), der nicht unmittelbar und nicht notwendig zu der Erzählung gehört, wird eine ätiologische Erklärung des Dranges der Geschlechter zu-

einander, das die Trennung vom Elternhaus bewirkt, angefügt. Damit wird nicht etwa die Institution der Ehe erklärt; das Wort weist vielmehr auf die elementare Kraft der Liebe von Mann und Frau, die auch im Gegensatz zu den bestehenden Institutionen sich durchsetzen kann. Es ist eher ein revolutionäres Wort, das der von der Gesellschaft, den Konventionen, dem Elternhaus eingeplanten Ehe das elementare Verlangen und Zueinanderfinden der Liebenden entgegenstellt. Die stärksten Bande, auch die Bindung ans Elternhaus, werden von dieser Kraft gelöst. So erhält in diesem Wort die rätselhafte Macht, die das Zueinanderfinden und Zueinandergehören zweier Menschen bewirkt, als mit dem Geschaffensein gegeben und in ihm begründet eine hohe Würdigung.

Fragt man abschließend, was hier zum Verhältnis von Mann und Frau als der Grundform menschlicher Gemeinschaft gesagt ist, so ist vor allem hervorzuheben, daß es das ganze Dasein umfassend gedacht ist. Es besteht nicht allein in der Liebesbegegnung mit deren elementarer Kraft des Zusammenschließens zweier Menschen zu einer neuen Gemeinschaft. Diese Liebesbegegnung wird in den weiteren Horizont einer Lebensgemeinschaft gestellt, in der das Wesentliche ist, daß die beiden so zueinander passen, einander so entsprechen, daß sie sich gegenseitig helfen, daß sie füreinander dasein können. Damit wird die Gemeinschaft von Mann und Frau in ihrem Wesentlichen bis in das Alter fortgeführt; nur in dieser Erstreckung über den ganzen Daseinsbogen ist sie das, was mit ihr gemeint ist.

IV. Die Verfehlung

Die Erzählung, die traditionell „Der Sündenfall" genannt wird, hat eine so hohe und eine so weitreichende Bedeutung in der christlichen Kirche und darüber hinaus im Menschenverständnis der abendländischen Menschen bekommen, daß hier ganz besonders sorgfältig und ganz besonders vorsichtig gefragt werden muß, was der Text wirklich sagt. Im vorhinein ist festzustellen: Im Alten Testament hat der Text diese umfassende Bedeutung nicht. Er wird nirgends sonst im Alten Testament zitiert oder vorausgesetzt; er ist in seiner Bedeutung auf das Urgeschehen begrenzt. Daß der Mensch durch das hier Erzählte in einen status corruptionis abgesunken, daß er von da ab der „gefallene Mensch" sei, davon weiß das Alte Testament nichts.

1. Das Gebot

Die Erzählung setzt damit ein, daß dem Menschen im Garten ein Gebot gegeben wird. Diesem Gebot geht ein Satz voran, in dem dem Menschen freigestellt wird, von allen Bäumen des Gartens zu essen, soviel er will: „Gott beginnt mit einer großen Freigabe" (G. von Rad). Sie bedeutet, daß der Mensch keinen Mangel zu leiden

braucht; das Gebot fordert kein Entbehren von ihm. Aber was für einen Sinn hat das Gebot dann? Dem Menschen wird es nicht erklärt; nur ein einziges wird hinzugefügt: daß das Verbot ihn vor dem Tode bewahren soll (2,17b). Der Auftrag, den der Mensch erhielt, den Garten zu bebauen und zu bewahren, ist für den Menschen durchaus einsichtig und durchaus sinnvoll, das Gebot ist nicht einsichtig. Es kann also nur gehört und beachtet werden, wenn im Gebot der Gebietende gehört und beachtet wird; nur wenn man das Vertrauen hat, daß der Gebietende dem Menschen wohl will, wird man sich daran halten. Das Gebot eröffnet also eine Möglichkeit, sich zu dem Gebietenden zu verhalten. Und dies ist tatsächlich der eigentliche Sinn der Gebote in der Bibel. Es wird dem Menschen im Gebot etwas zugetraut; er wird damit in einen Raum der Freiheit gestellt, den das Tier so nicht hat: im Gebot kann er sich zum Gebietenden stellen, so oder so.

Was im Schöpfungsbericht der Priesterschrift begrifflich so gesagt ist: Gott hat den Menschen nach seinem Bild, zu seiner Entsprechung geschaffen, damit etwas zwischen Gott und diesem Geschöpf geschehen kann, das ist hier erzählend dargestellt: Eine Möglichkeit solchen Geschehens zwischen Gott und Mensch besteht darin, daß Gott dem Menschen etwas gebietet und der Mensch nun in Freiheit sich dazu verhalten kann: er kann sich an das Gebotene halten oder er kann es verweigern; in beidem verhält er sich positiv oder negativ zum Gebietenden. Die Freiheit dieses Verhaltens entsteht erst am Gebot, es gäbe sie ohne das Gebot nicht.

Der Erzähler will damit zum Ausdruck bringen, daß dies zum Menschsein gehört, ja daß in der Ermöglichung

solcher Freiheit eine Erweiterung seiner Existenzmöglichkeiten liegt.

In der heute durch die ganze Welt gehenden Bewegung gegen alles Autoritäre liegt etwas Unausweichliches; es hat keinen Sinn, diese Entwicklung zurückdrehen zu wollen. Um so wichtiger wird es, nach dem zu fragen, was nach dem Abbau der autoritären Strukturen bleibt. Das Gebot in seinem Ursinn, wie es in der Schöpfungsgeschichte gemeint ist, wird immer bleiben, es gehört zum Menschsein. Dies also: daß sich ein Mensch durch ein Gebot in die Freiheit gestellt sieht, sich zu dem Gebietenden bejahend oder verneinend zu verhalten, ist vom Menschsein nicht ablösbar. Man kann sich das klarmachen an einfachen Formen menschlichen Zusammenseins; wenn in einer Ehe die Partner einander absolute Freiheit lassen, jeder also im Verhältnis zum Partner machen kann, was er will, ist eine solche Ehe witzlos. Entsprechendes gilt für jede Form von Erziehung und jedes organisierte Arbeitsverhältnis. Abbau autoritärer Strukturen kann dann nur heißen, daß auf diesen und anderen Gebieten Autorität um ihrer selbst willen abgebaut wird; wo Gebieten bzw. irgendeine Art der Eingrenzung des Handelns erforderlich wird, kann es allein funktional, das heißt um des Weitergehens des Lebens in diesen Bereichen willen begründet werden. Wenn in der Schöpfungserzählung Gott der Gebietende ist, so kommt darin zum Ausdruck, daß das Gebot seinen Ursprung dort hat, wo auch das Leben seinen Ursprung hat; zugleich aber, damit deutlich werde, daß in allem Gebieten die Möglichkeit offen gehalten werde, daß es auch uneinsichtige Gebote geben muß. Nicht einsichtig und daher nur im Vertrauen zu befolgen ist ein Gebot

oder kann ein Gebot dort sein, wo der Horizont des Gebietenden sehr viel weiter ist als der, dem er etwas gebietet.
Für das Einschränken des menschlichen Handelns im Gemeinschaftsleben gibt es drei Grundformen: das Tabu, das Gebot (bzw. Verbot), das Gesetz. Das Tabu hat einen vorpersonalen, das Gebot einen personalen und das Gesetz einen nachpersonalen, institutionell bedingten Charakter. Das Gebot gibt es eigentlich nur in Rufweite, zum Gebot gehört die Stimme, die gebietet. Ein Gebot und das Befolgen eines Gebotes gibt es daher nicht ohne personale Beziehung zu dem Gebietenden. Die Form der Anrede in der zweiten Person gehört daher unablöslich zum Gebot. Es ist vom biblischen Befund her nicht möglich, das Gebot dem Gesetz unterzuordnen oder eine Reihe von Geboten als Gesetz zu bezeichnen; Gebot ist etwas Wesensanderes als Gesetz.
Das Gebot in der Schöpfungserzählung hat eine völlig positive Bedeutung. Es traut dem Menschen in seiner Beziehung zu Gott etwas zu, es nimmt ihn als Menschen in der Freiheit seines Entscheidens ernst, es eröffnet ihm die Möglichkeit zur Loyalität.

2. Die Verführung, der Ursprung des Bösen

Dieses Meisterstück alttestamentlicher Erzählkunst (3, 1-7) kann nur sehr unvollkommen in erklärenden Worten wiedergegeben werden; der erzählte Vorgang sagt in jedem Fall mehr als das erklärende Nachzeichnen. Die Szene ist in sich relativ selbständig; die Übertretung des Gebotes könnte auch ohne sie berichtet sein. So zeigt sich

die Absicht des Erzählers: Verführung als menschliches Phänomen soll dargestellt werden. Verführung hat es immer gegeben und wird es immer geben; man kann verfolgen, wie ihre Bedeutsamkeit von einem Bereich des Menschseins zum anderen wandert. Im alten Israel spielt zur Zeit der Landnahme die Verführung zu anderen Göttern eine wichtige Rolle; in bestimmten Zeiten tritt die Verführung im privaten Bereich besonders hervor; in der Zeit der Massenmedien erhält die Verführung im wirtschaftlichen und politischen Bereich ungeahnte Möglichkeiten. In der Schöpfungserzählung werden die Grundzüge des Phänomens herausgestellt: der Mensch ist so, daß er unter Umständen verführt werden kann; und immer ist jemand da, der sich diese Möglichkeit zunutze macht. Beides, die Verführbarkeit und die Intention des Verführens, weist auf ein Begrenztsein des Menschen: so ist er, und keine Ethik, keine Religion, keine politische Macht kann daran etwas ändern.

Dieser eigentliche Sinn der Szene wurde verdeckt, wenn in der traditionellen Deutung in der Schlange der Satan gesehen wurde. Davon sagt der Text nichts, es wird damit gerade an dem Entscheidenden, was der Erzähler sagen will, vorbeigehört: Die Schlange ist mit ihrer Klugheit ein Geschöpf Gottes, Gott selbst hat das Wesen geschaffen, das den Menschen zum Ungehorsam verführt; diese Paradoxie darf nicht abgeschwächt werden. „Die Verführung . . . steht als etwas absolut Unerklärliches plötzlich da innerhalb der guten Schöpfung Gottes. Sie wird als Rätsel stehen gelassen" (W. Zimmerli). Der Erzähler will also zum Ausdruck bringen, daß es nicht möglich ist, die Herkunft des Bösen zu erkennen; für die Herkunft des Bösen gibt es keine Ätiologie.

Dieses Entscheidende ist auch in einer neuen mythischen Erklärung der Gestalt der Schlange nicht erkannt, die in vielen neuen Auslegungen vertreten wird. Danach soll die Schlange als magisches Lebens- und Weisheitstier gemeint sein; sie stehe symbolisch für den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult und verspreche als solche Leben, wurde gesagt (Soggin). Bei dieser Deutung ist nicht beachtet, daß das Urgeschehen von der Menschheit spricht und eine Scheidung in Völker und Religionen noch nicht voraussetzt; eine Polemik gegen den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult wäre hier ganz fehl am Platz. Auch ist der Zug, daß die Schlange redet, ein *vor*mythischer Zug; er findet sich in Märchen und soll hier deutlich machen, daß der Vorgang dem Urgeschehen angehört, einem der Gegenwart jenseitigen Bereich.

Es ist eine echte Verführung; die Schlange hat etwas anzubieten: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend, was gut und schlecht ist." Es hat eine lange und ausgebreitete Kontroverse gegeben, was mit der „Erkenntnis des Guten und Bösen" gemeint sei. Die Erklärung ist einfach und nüchtern: gemeint ist das Erkennen dessen, was dem Menschen förderlich und was ihm abträglich ist. Daher ist der Ausdruck „Erkennen Gutes und Schlechtes" komplementär gedacht; es ist Erkenntnis in umfassendem Sinn gemeint, sofern sie sich auf die Bewältigung des Daseins bezieht; sie bewährt sich im richtigen Urteil, was gut und was schlecht ist, was das Dasein fördert und was ihm schadet.

So erst kann deutlich werden, was eigentlich in der Verführung durch die Schlange gemeint ist. Der Mensch ist geschaffen mit einem starken Drang nach Leben und nach Erkennen. Hier liegt eine Ursache des Konflikts

im Verhältnis des Menschen zu Gott. Im Drang nach Leben ist der Mensch begrenzt durch seinen Lebensbogen, der auf den Tod zuführt und aus dem er nicht heraus kann. Aber die andere Möglichkeit bleibt, im Drang nach Erkenntnis sein Dasein zu steigern; hier scheint die Möglichkeit offenzuliegen, „zu sein wie Gott", und diese Möglichkeit wird in der Verführung aufgedeckt. Verführung ist dies nicht etwa, weil der Drang nach Erkenntnis, nach umfassender Erkenntnis, als solcher gegengöttlich wäre; das ist er nicht, denn er ist mit dem Menschen geschaffen. Wohl aber liegt hier die Möglichkeit einer Störung und einer Zerstörung des Entsprechungsverhältnisses zwischen Mensch und Gott, wenn der Mensch im Drang nach Erkenntnis seine Grenze überschreitet oder zu überschreiten versucht. Und dies ist in genialer Weise in der Erzählung von der Verführung gesehen: im Übertreten des Gebotes Gottes ist auch die Grenze überschritten, in der der Mensch im Gegenüber zu Gott bewahrt und geborgen ist; die Grenzüberschreitung liegt im Verlust der Maßstäbe.

Die Frau sah, daß der Baum begehrenswert sei, um klug zu werden. Damit ist dasselbe gemeint, was vorher als Erkenntnis des Guten und Schlechten bezeichnet war. Um klug zu werden, tritt die Frau aus dem vertrauenden Verhalten zu Gott heraus, sie hört im Gebot nicht mehr den Gebietenden, der ihr Dasein bis zu diesem Augenblick trug und umhegte; es ist ihr wichtiger, klug zu werden, und sie übertritt das Gebot.

Die Frau wird zur Übertretung verführt, der Mann braucht nicht verführt zu werden, er macht einfach mit. Damit weist der Erzähler auf die andere Möglichkeit, in eine Verfehlung zu geraten: das bloße Mitmachen

oder Mitlaufen. Wieder eine neue Seite des Menschen wird gezeigt: er vermeidet gern eine Entscheidung, wo sich das machen läßt, und läßt die anderen für sich entscheiden. Der Erzähler zeigt nach den positiven nun die negativen Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaft: das soziale Trägheitsmoment, jemand hat es die „Klebegemeinschaft" genannt. Der Mitläufer ist meist ein harmloser Mensch. Die Fähigkeit und Energie des Verführers hat er nicht; er hat aber auch nicht die Stärke des Festhaltens am Alten, die eine Verführung erst notwendig macht. Zu seiner sozialen Trägheit, die ihn lieber mitmachen läßt, was die anderen machen, gehört auch die Trägheit, überhaupt danach zu fragen, was die Mitläufer auf die Dauer bewirken.

Am Ergebnis zeigt sich, daß die Verführung etwas zu bieten hatte. Der Mensch ißt von der verbotenen Frucht und stirbt nicht; ja es werden ihm tatsächlich die Augen aufgetan, und er erkennt etwas, was er vorher nicht erkannt hatte. Aus diesem Zug der Erzählung spricht eine sehr tiefgehende Kenntnis des Menschen. Es ist gesehen, daß das Übertreten eines Gebotes, das Überschreiten einer dem Menschen gesetzten Grenze, auch dann, wenn sie verwerflich ist und zum Tode führt, dem Menschen Einsichten zu geben vermag, die er vorher nicht hatte. Erst damit ist die Macht der Sünde wirklich ernst genommen.

3. Die Scham

Sie werden sich ihrer Nacktheit bewußt, und sie machen sich Schurze, um sich zu bedecken. Zu Beginn dieser

Szene hieß es: Sie waren nackt und schämten sich nicht (2,25). Jetzt schämen sie sich. Sie haben etwas gemerkt, sie haben etwas verstanden, wie das die Schlange ihnen in Aussicht gestellt hatte. Sie sind darüber hinaus imstande, etwas zu tun. Sie haben zugelernt, daran ist kein Zweifel. Das Neue zeigt sich in dem Phänomen der Scham. Ein Ausleger erklärt (F. Delitzsch): „Die Scham ist das Korrelat der Sünde und Schuld." Und ein anderer (O. Procksch): „Die Entdeckung des Geschlechtsgeheimnisses im Gefühl der Scham ist eine Folge der Sünde." In diesen Erklärungen ist das Phänomen der Scham zu einseitig gesehen. Es ist ursprünglich nicht ein Vorgang im Individuum, sondern im Miteinander. Es ist gemeint: sie schämten sich voreinander. Es kann wie hier Reaktion auf eine Verfehlung sein. Aber das ist nicht das Eigentliche; die Scham ist eigentlich Reaktion auf ein Bloßstellen oder Bloßgestelltwerden. Sie ist ethisch ambivalent, sie kann auch da auftreten, wo einer öffentlich gelobt wird. Diese Ambivalenz zeigt sich auch darin, daß das Fehlen der Scham einerseits auf Unschuld oder Unbefangenheit weisen kann (so in 2,25), andererseits aber „schamlos" und „Unverschämtheit" negative Prädikate sind. Scham kann also auch als Reaktion auf einen Fehltritt noch etwas Positives bedeuten: „Gesegnet die Fehltritte, die Scham in uns hinterlassen" (G. Bernanos). Es kann in ihr schon ein Sich-Abwenden von der Verfehlung wirksam sein.

In dieser ambivalenten Bedeutung ist das Sich-Schämen der Menschen, die das Gebot Gottes übertreten hatten, gemeint. Die Scham zeigt an, daß sie etwas verloren haben, was vorher da war, daß sie sich verfehlt haben, daß etwas nicht richtig ist. Aber zugleich wissen sie nun,

daß es nicht richtig ist, wenn sie weiterhin nackt bleiben, und sie sind imstande, Abhilfe zu schaffen. Sie sind also wirklich klug geworden; aber das ist erkauft mit dem, was sie verloren haben.

4. „Adam, wo bist du?"

Was sie verloren haben, wird erst in der Begegnung mit Gott deutlich. Als Verschuldung gegen Gott, als Sünde, wird das Geschehene erst im Gegenüber zu Gott aufgedeckt. Man muß sich dabei aber klarmachen, daß der hier dargestellte Vorgang eines Verhörs und einer Bestrafung durch Gott in der Wirklichkeit nicht vorkommt. Der Erzähler spricht von einem unserer Wirklichkeit jenseitigen Urgeschehen. Man muß fragen, was er damit sagen will. Ein solches direktes Verhör durch Gott mit folgendem von Gott direkt ausgesprochenem Strafspruch kommt im Alten Testament nur hier und im folgenden Kapitel, der Kain-Abel-Erzählung, vor. Beidemal hat das Vergehen zunächst eine Folge aus sich heraus (in Kap. 4 ist es das Schreien des Blutes vom Boden her), dann erst setzt der personale Vorgang von Verhör und Bestrafung ein. Der Erzähler weist so auf zwei Stadien der Menschheitsgeschichte in der Auffassung von der Wirkung eines crimen hin: In einem frühen Stadium erzeugte die böse Tat aus sich heraus die schädlichen Folgen für den Täter, eine noch im magischen Denken beruhende Vorstellung, das „Tatfolgedenken" (K. Koch), auf das hier angespielt wird, wenn das Essen der verbotenen Frucht eine Veränderung in den Menschen erzeugt. Dann tritt an die Stelle des Tat-

folgedenkens der personale und rationale Vorgang des Richtens, sowohl zwischen Gott und Mensch wie auch zwischen Menschen. Wieder zeigt sich, daß das Reden von Schöpfer und Schöpfung das Erfassen von Entwicklung in der Menschheitsgeschichte einbegreifen kann. Es ist dann in dem Verhör und der Bestrafung durch Gott dieser personale und rationale Rechtsvorgang dargestellt.

Der Vorgang beginnt damit, daß Gott dazukommt. Es ist die Voraussetzung für das, was nun geschieht, daß ein Dialog Auge in Auge stattfinden kann. Nur so ist ein Gerichtsvorgang möglich. Und davor versteckt sich der Mensch. Der Gerichtsvorgang hat dieses tremendum bis zur Gegenwart behalten, durch alle Wandlungen hindurch. Daß er notwendig ist, wo Menschen zusammenleben, in allen Gesellschaftsformen, die die Menschheit bisher gekannt hat, bestätigt den Wirklichkeitsgehalt der Erzählung. Der Mensch ist so, daß dies notwendig ist.

Die Vernehmung ist zunächst notwendig, um dem Menschen deutlich zu machen, was er getan hat. Wie in jeder Gerichtsverhandlung wird der Vorgang rekonstruiert; die Reihe der Fragen und Antworten deckt auf, wie es zu der Tat gekommen ist. Damit wird erreicht, daß der Vorgang des Strafens oder Richtens Gottes in voller rationaler Durchsichtigkeit geschieht, hier wie auch in der Prophetie. Der Erzähler zeigt in den Fragen, die an den Mann und die Frau gerichtet werden, das Phänomen der Verantwortlichkeit in dem einfachen und ursprünglichen Sinn, daß der Mensch für das, was er tut, Antwort zu geben hat (die Schlange wird nicht gefragt!). Eine individualistisch-idealistische Ethik hat an die Stelle der

Verantwortlichkeit das Gewissen gesetzt oder das Gewissen der Verantwortlichkeit übergeordnet. Bei solcher Überordnung aber ist gerade die rationale Durchsichtigkeit gefährdet. Das Gewissen kann für den Einzelnen und sein Selbstverständnis sehr wichtig sein; für das Gleichgewicht von Ordnung und Freiheit in einer Gemeinschaft reicht die Berufung auf das Gewissen nicht aus. Das Gewissen kann niemals die Verantwortung ersetzen.

„Gewissen" ist kein spezifisch biblischer Begriff; er taucht im Neuen Testament nur am Rande auf. In der Sprache des Alten Testaments fehlt er ganz, wie überhaupt in frühen Sprachen, weil dieser Begriff erst auf einer gewissen Individuationsstufe gebildet wurde. Wenn in unserer Sprache gesagt werden kann: „Das mußt du vor deinem Gewissen verantworten", so zeigt diese merkwürdige sprachliche Bildung, daß die Verantwortung niemals durch das Gewissen ersetzt oder überboten werden kann. Die gleiche Individualisierungstendenz zeigt sich auch darin, daß in unserer Sprache das eigentliche Funktionieren der Verantwortung in das „Verantwortungsgefühl" verlegt wird. Dies aber kann nur das Sekundäre sein; die eigentliche Verantwortung funktioniert so wie in dieser Erzählung, ein Mensch wird nach seinem Tun gefragt und muß Antwort geben. Dasselbe ist gemeint mit der Frage am Anfang der Szene. Der Mensch versteckt sich, und Gott fragt: Wo bist du? Nur daß diese Frage vom Tun auf das Sein des Menschen erweitert ist. In diesem einfachen Zug der Erzählung sagt der Erzähler, daß Gott dem Menschen, der sich versteckt, nachgeht. Wenn das Verhör und die Bestrafung mit dieser Frage eingeleitet sind, dann ist von

vornherein klar, daß sie für den Menschen und nicht gegen ihn geschehen. Wird der Mensch zur Verantwortung für sein Tun gezogen, dann wird er darin als Mensch ernst genommen. In dieser dem Menschen in seine Verfehlung und in sein Versteck nachgehenden Frage nimmt sich der Schöpfer seines Geschöpfes an. Wenn die Bibel von Gott als dem Richter spricht, dann ist dahinter immer diese Frage zu hören. Der nicht mehr verantwortliche Mensch ist nicht mehr der vom Schöpfer gemeinte Mensch.

In der Erzählung zeigt sich das daran, daß der Mensch, der von Gott in seinem Vergehen gestellt wird, nun einen Raum der Freiheit erhält, in dem er auch jetzt noch sich verteidigen kann. Dies ist nicht ernst genommen, wenn die Auslegungen diese dem Schuldigen gewährte Verteidigung als ein Abschieben der Schuld bezeichnen. Es ist vielmehr zuzugeben: Das, was der Mensch zu seiner Verteidigung vorbringt, stimmt. Der Erzähler hat hier in tiefer Einsicht zum Ausdruck gebracht, daß das Vergehen gegen Gott, das er darstellt, einen komplexen Charakter hat. Dies gerade gibt dem Rechtsvorgang seine Würde, daß der Angeklagte seine Sicht des Vorgangs vorbringen kann. Wenn der Mensch in seiner Verteidigung sogar wagt, sich verhalten gegen Gott zu wenden: „ . . . die du mir zur Gefährtin gegeben hast", so ist auch dies echt Menschliche eine offene Möglichkeit seiner Verteidigung; es zeigt sich eine Spur des Motivs der Anklage Gottes, das im Alten Testament eine wichtige Rolle im Gottesverhältnis spielt. An der Unausweichlichkeit des Schuldspruches und der aus ihm resultierenden Strafe ändert sich damit nichts; wohl aber zeigt sich daran — im Gegensatz zur traditionellen Auslegung —,

daß dem zur Verantwortung rufenden Gott nicht ein zerknirschter Sünder, sondern ein freier Mensch gegenübersteht. Auch der schuldig gewordene Mensch ist vor Gott ein Mensch im Vollsinn; er wird von Gott auch als schuldig Gewordener in seinem Menschsein ganz ernst genommen.

Nach dem Mann wird die Frau gefragt, und hier gilt das gleiche. Die Frau weist auf die Schlange zurück, sie gibt der Schlange die Schuld. Die Schlange aber wird nicht gefragt. Der eigentliche Ursprung der Tat wird nicht geklärt. Das Böse kann in seiner Herkunft nicht erklärt werden. Damit erst erhält die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun die ganze Tiefe. Er ist verantwortlich angesichts dieses Unerklärlichen. Er hat mit der Wirklichkeit des Bösen zu leben. Es kann nicht erklärt und es kann nicht abgeschafft werden. Für die Wirklichkeit des Bösen kann kein Mensch verantwortlich gemacht werden. Dennoch ist der Mensch für seine Taten verantwortlich.

5. Der Mensch in seinen Grenzen

Die Strafe bestand in einer älteren Gestalt der Erzählung ausschließlich in der Vertreibung des Menschen aus dem Garten (20-24). Sie allein ist die dem Vergehen entsprechende und ihm gemäße Strafe. Die Strafsprüche über die Schlange, die Frau und den Mann (14-19) haben demgegenüber nur explikative Bedeutung; sie entfalten nur, was das Vertreiben aus der Nähe Gottes für den Menschen bedeutet. Eigentlich sind es ja auch keine wirklichen Strafen; sie beschreiben nur die Wirklichkeit

des von Gott getrennten Menschen. Die Bedeutung dieser Erweiterung liegt vor allem darin, daß die Begrenzung des Menschseins, die in der Realität des Leidens liegt, als für das Verstehen des Menschen grundlegend anerkannt wird. Ein Menschenverständnis, das nur an den gesunden, kraftvollen, emporstrebenden und fortschreitenden Menschen denkt, ist unrealistisch. Genauso unrealistisch aber ist ein Menschenverständnis, das den Menschen allein in der Polarität von Schuld und Vergebung sieht. Das Leid war immer ein Kapitel des Menschseins und wird es immer bleiben. Der Mensch kann nicht wirklich als Geschöpf gesehen werden, wenn nicht zugleich in seiner Begrenztheit durch Leiden und Tod. Wenn aber die Schlange an der Strafe teilhat, dann wird damit angedeutet, daß hier ein Zusammenhang besteht zwischen dem Menschen und den übrigen Kreaturen, der sich im „Seufzen der Kreatur" zeigt.

Auffällig ist die Form der Strafsprüche, die als Fluchworte formuliert sind. Verfluchung ist ein anderer Vorgang als Bestrafung. Genau wie bei der Unterscheidung zwischen einer Tatfolge und einem Schuldspruch (s. o.) ist hier bewußt zwischen Verfluchung und Bestrafung unterschieden. Der Erzähler deutet damit an, daß in der Menschheitsgeschichte die Verfluchung der Bestrafung voraufging. Die verschiedenen Stadien sind darin angedeutet, daß die Schlange verflucht wird, der Mann und die Frau aber nicht. Der Fluch stammt aus dem magischen Denken, in dem zwischen Ding, Tier und Mensch noch nicht scharf unterschieden wird. Der Fluch wird in einem späteren Stadium durch die personale und rationale Strafe ersetzt; in der Sprache aber ist das frühere Stadium der Verfluchung noch bewahrt.

Das Fluchwort über die Schlange ergeht in direkter Anrede, in ihr ist die alte Form des Fluchspruches bewahrt. Es ist darin ein Fragment früher Folklore erhalten. Die auffällige Form und Bewegungsart der Schlange wird aus einem über sie ergangenen Fluch erklärt, ebenso im zweiten Spruch der ständige Kampf zwischen Mensch und Schlange. Solche Erzählungen, die auffällige Eigenarten von Tieren erklären, sind über die ganze Erde verbreitet. Sie zeigen eine sehr frühe und sehr intensive vorwissenschaftliche Geistesbeschäftigung mit den Tieren; bei all ihrer Naivität sind diese Erzählungen ein Zeugnis für ein Interesse an den Tieren, das Verbindungen von den Menschen zu den übrigen Kreaturen sucht. In der Erzählung Genesis 3 ist dieses Interesse genauer gezielt: War vorher von der positiven Zuordnung der Tiere zur Welt der Menschen in der Benennung die Rede (2,19-20), so hier vom dauernden Kampf zwischen einer Tiergattung und den Menschen, von der Absonderung einer Tiergattung von den anderen. Das Phänomen des Leides, so wird hier tastend vermutet, ist nicht auf die Menschen beschränkt, es gehört zur Kreatürlichkeit.

Gerade dieser tastende Hinweis auf das Leid der Kreaturen mußte überhört werden, wenn man in dem Satz „ . . . derselbe wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen" (Luther) eine Weissagung auf Christus (oder Maria), das sogenannte „Protoevangelium" sah. Diese Deutung scheitert schon daran, daß mit dem „Samen" des Menschen und dem der Schlange, zwischen denen Gott Feindschaft setzt, nur die Reihe der Nachkommenschaft, nicht aber ein Individuum gemeint sein kann. Sie ist ein Beispiel unter vielen, daß der Eifer, einzelne Sätze des Alten Testaments christlich zu deuten,

faktisch einen Verlust bedeutete, weil man nicht mehr auf den ursprünglichen Sinn des Satzes achtete.

Die Strafsprüche über die Frau und den Mann beschreiben je einen Tatbestand im Dasein der Frau und des Mannes, der Begrenztheit zeigt. Der Erzähler erreicht damit, daß in der gleichen Erzählung Mann und Frau als die von Gott füreinander bestimmten Geschöpfe zugleich in ihrer positiven Möglichkeit wie in ihren Grenzen gezeigt werden. Damit ist sowohl ein Menschenverständnis abgewehrt, das den Menschen einseitig von seinen positiven Möglichkeiten oder einseitig in seiner Begrenztheit versteht, als auch ein Menschenverständnis, das das Wesen des Menschen ohne Beachtung der Geschlechtsunterschiede bestimmen zu können meint. Bei jedem dieser Sätze ist zu beachten, daß sie nicht eigentlich Normen sind, die etwas für die Zukunft festlegen, sondern Beschreibungen dieser Grenzen im Dasein der Frau und des Mannes, wie sie damals gesehen wurden; sie haben eigentlich einen erklärenden (ätiologischen), nicht normativen Sinn.

Im Strafspruch an die Frau ist das Schwere im Dasein der Frau in den Beschwerden und Schmerzen bei Schwangerschaft und Geburt, dazu in ihrem Verhältnis zum Mann gesehen, in dem das Verlangen nach dem Mann und Herrschaft des Mannes über die Frau in Kontrast stehen. Wenn deutlich ist, daß hier nicht eine zeitlos gültige Norm ausgesprochen ist, sondern das Schwere im Leben der Frau, wie es damals verstanden wurde, sind wir zu fragen frei, wieweit das hier Gesagte noch für uns gilt. Zum ersten ist zu sagen, daß wir hier nicht ein Gesetz sehen dürfen, daß der Frau die Schmerzen bei der Geburt verordnet seien und infolgedessen eine Er-

leichterung der Schmerzen durch medizinische Mittel verboten sei. Damit wäre der Sinn dieses Satzes gefährlich verkannt. Andererseits muß genauso deutlich gesehen werden, daß hier etwas zum Dasein der Frau gesagt ist, was jenseits aller soziologischen und medizinischen Wandlungen seine Bedeutung behält. Damit ist der Vorgang von Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt in seiner Gesamtbedeutung für das Leben der Frau gemeint, vom Empfangen und Tragen des Kindes bis zur endgültigen Trennung von ihm.

Was hier zum Verhältnis der Frau zum Mann gesagt ist: „Nach deinem Mann sollst du verlangen, er aber soll dein Herr sein", ist zunächst ein menschheitliches Phänomen, das in der verschiedenen Körperbeschaffenheit von Mann und Frau begründet ist. Aber das Herrsein des Mannes bzw. die Unterordnung der Frau unter den Mann ist zugleich ein soziales Phänomen, das als solches wandelbar ist. Man wird hier allerdings mit der Abgrenzung des physiologisch bedingten Konstanten und des sozialgeschichtlich bedingten Variablen äußerst vorsichtig sein müssen. Auch bei voller Bejahung der Gleichberechtigung von Mann und Frau behält dieser Satz seine Bedeutung. Wenn vorausgesetzt werden kann, daß die Strafworte über Schlange, Frau und Mann keine Normen setzen, sondern die für den Erzähler gegenwärtige Wirklichkeit erklären wollen, kann auch der Satz, daß der Mann der Herr der Frau sein soll, nicht als für immer gültige Norm angesehen werden. Er beschreibt vielmehr die damalige Wirklichkeit. Deswegen kann der Satz auch heute nicht als ein Argument gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau angeführt werden. Dennoch wäre es voreilig, den Satz als für uns nicht

mehr gültig einfach abzutun. Die physiologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau werden immer soziale Auswirkungen haben, auch wenn diese wandelbar sind. Die bisherigen Auswirkungen der Gleichberechtigung haben das gezeigt. Um nur eines zu nennen: die Gleichberechtigung hat nichts daran geändert, daß der Mann um die Frau wirbt. Es wäre noch sehr vieles andere zu nennen. Wesentlich ist nun, daß die Ungleichartigkeit von Mann und Frau das Primäre ist und daß sie sich im Zusammensein von Mann und Frau auch bei gleichen Rechten auswirken muß. Was in beiden Sätzen vom Schweren im Leben der Frau gesagt ist, wird in allen sozialen Wandlungen ernst genommen werden müssen.

Was im Strafspruch über den Mann von der Schwere der Arbeit gesagt ist, gilt natürlich auch für die Arbeit der Frau; es ist nur das für das Leben des Mannes Typische dem für das Leben der Frau Typischen gegenübergestellt. Der Spruch ist erweitert; in einer früheren, einfacheren Form wird er gelautet haben:

Verflucht der Acker um deinetwillen,
Dornen und Disteln soll er dir tragen.
Im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen,
bis du zum Acker zurückkehrst,
denn von ihm bist du genommen.

Hermann Gunkel hörte aus diesen Worten „eine höchst pessimistische Anschauung vom menschlichen Leben und vom Ackerbau", und viele folgten ihm darin. Aber die Erzählung hat das nicht gemeint. Sie meint vielmehr eine auffällige Tatsache, die sie erklären will: das auf-

fällige Phänomen, daß die menschliche Arbeit immer in irgendeiner Weise mit Mühe und mit Last verbunden ist, daß jedes Arbeitsfeld seine Dornen und Disteln aufweist, die nicht abzuschaffen sind, daß jeder Ertrag, der sich lohnt, den Schweiß fordert. Das Erkennen und Erwägen dieses Tatbestandes hat mit Pessimismus nichts zu tun; es ist nüchterner Realismus, der ein gefährliches Idealisieren der Arbeit abwehrt. Wenn der Fortschritt der Technik dem Menschen eine Fülle von Arbeiten erleichtert hat, in den Fabriken, bei der Bearbeitung des Bodens, für die Hausfrau und an so vielen anderen Stellen, so ist das dankbar zu begrüßen. Es ändert aber nichts daran, daß bei aller Arbeit, die ernsthaft und mit Leidenschaft geschieht, die guten Leistungen und Erträge das Schwersein der Arbeit, die Dornen und Disteln, den Schweiß voraussetzen. Ob es sich um die Arbeit des Journalisten, des Wissenschaftlers, des Mechanikers oder des Managers handelt, wo gäbe es wirkliche Freude an der Arbeit, die nicht Last zu bewältigen und Hindernisse zu überwinden hätte?

Erst die volle und umfassende Anerkennung dessen, was hier von der menschlichen Arbeit gesagt ist, kann den Auftrag zur Arbeit (2,15) würdigen und sich dessen freuen, daß der Arbeitsertrag trotz der Dornen und Disteln geblieben ist.

Wenn dieses Wort endet: „bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du genommen", dann ist hier der Tod nicht als Strafe gemeint. Er ist Grenze für die Mühsal der menschlichen Arbeit. Mit dem Zurückkehren zur Erde wird der Daseinsbogen beschlossen, der mit dem Erschaffen aus Erde begann. Es klingt damit an, daß ein Mensch mehr ist als seine Arbeit, er muß und er soll

nicht in ihr aufgehen. Geschöpf ist er in allem, was sein Daseinsbogen umfaßt. Es ist von ihm nicht erwartet, daß er in Betriebsamkeit seinem Tod entgegenhastet, sondern seine Arbeit aus der Hand zu legen vermag, um von ihr auszuruhen.

6. Die Vertreibung aus dem Garten

In der Vertreibung aus dem Garten liegt das eigentliche Ziel der Erzählung. Sie ist die ursprüngliche und die eigentliche Strafe für die Übertretung des Gebotes Gottes. Hiermit ist die ganze Existenz des Menschen getroffen, die des Mannes wie die der Frau. Die Erzählung begann damit, daß Gott das Geschöpf Mensch in den Garten setzte; sie endet damit, daß er diesen Garten verlassen muß. Im Sinne des Erzählers bedeutet das: Der Bogen der Erzählung hat sein Ziel in der irdischen Existenz des Menschen, in der er sich selbst als Geschöpf mit allen Möglichkeiten, die das Geschöpfsein birgt, zugleich aber als in seiner Fehlbarkeit und seinem Sein zum Tode begrenzt erfährt. Die irdische Existenz des Menschen setzt damit ein, daß er sich dort vorfindet, wo Gott nicht ist, und doch zugleich weiß, daß er Geschöpf ist, daß Gott sein Schöpfer ist.

Die Vertreibung aus dem Garten meint also eigentlich die Erfahrung des Fernseins Gottes in der irdischen Wirklichkeit des Menschen. Was die Erzählung als örtliches Entfernen darstellt, meint ein in der Existenz erfahrenes Fernsein Gottes im Leid und in der Schuld, wie es in den Psalmen zum Ausdruck kommt: „Warum bist du ferne?" So ist es etwa auch verstanden in dem Ro-

man von John Steinbeck, „Jenseits von Eden". Die Schöpfungserzählung erzählt als ein Gewordensein, was als das Wesentliche im Menschsein erfahren und erkannt ist. Durch das Verschmelzen der beiden ursprünglich selbständigen Erzählungen ist es erreicht, daß die beiden Grunderfahrungen des Menschseins, die des Geborgenseins in Gott und Gesegnetseins von Gott und die des Verlassenseins von Gott, die Erfahrung des Sinnes und der Sinnlosigkeit des Lebens und des Todes, das Ja und das Nein, in einer Erzählung verdichtet sind und miteinander zu Wort kommen.

Mit der Vertreibung aus dem Garten sind aber zwei Sätze verbunden, die dem Leben den Vorrang geben. Der Mann gibt seiner Frau den Namen Chawwa (Eva), und der Name wird erklärt: Mutter alles Lebendigen. Ursprünglich gehörte dieser Satz wohl in den Zusammenhang der Geburt des ersten Kindes; er ist hierher gesetzt, damit zum Ausdruck kommen kann: Trotz des Ungehorsams der Menschen und dessen Bestrafung bleibt doch der dem Geschöpf mitgegebene Segen unversehrt erhalten; die Frau erhält den Namen „Leben", und aus diesem Namen spricht die Würde der Frau und die Freude der Mutter. In dem Jubelruf bei der Geburt des ersten Kindes: „Ich habe einen Mann gewonnen mit Jahwe" (4,1) wird diese Freude laut: der von Gott entfernte bleibt der von Gott gesegnete Mensch, und durch die Segenskraft bleibt das Leben der Menschen in die Zukunft hinein offen.

Bevor Gott die Menschen in ihre irdische Wirklichkeit entläßt, macht er ihnen Röcke von Fellen und bekleidet sie damit. Ein fürsorgendes Handeln ist das letzte, was vor der Vertreibung berichtet wird. Es ist im Zusam-

menhang mit 2,25 und 3,7 zu verstehen. Vor der Tat des Ungehorsams waren die Menschen nackt und schämten sich nicht. Nach der Tat gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Sie waren imstande, dem abzuhelfen, und machten sich Schurze. Doch diese Kleidung konnte nichts daran ändern, daß sie sich vor Gott bloßgestellt fühlten. Aber am Ende bekleidet sie Gott selbst. Nun brauchen sie sich nicht mehr bloßgestellt zu fühlen, nun brauchen sie sich nicht mehr zu schämen. Es ist damit auf eine tiefsinnige Weise zum Ausdruck gebracht, daß Gott ja sagt zu den Menschen, wie sie sind mit ihrer Fehlsamkeit. Er will, daß sie, so wie sie sind, sich nicht voreinander schämen und sich nicht vor ihm schämen. Er nimmt ihnen damit das ständige Gefühl, Sünder zu sein, ab; er will dieses ständige Sündenbewußtsein nicht. Er nimmt ihnen jegliches Minderwertigkeitsgefühl und schickt sie als freie und aufrechte Menschen in ihr irdisches Dasein.

Mit der Vertreibung aus dem Garten ist dem Menschen die Möglichkeit abgeschnitten, zu sein wie Gott, und das heißt in diesem Zusammenhang: Schöpfer zu sein. Was hier für den Einzelnen gesagt ist, wird in der Erzählung vom Turmbau für die Menschheit gesagt: sie kann den Himmel nicht erreichen, sie kann nicht sein wie Gott. Was das für die Menschheitsgeschichte bedeutet, kann nur angedeutet werden. Der Mensch hat immer wieder versucht, sich selbst zu transzendieren, er wird es auch weiterhin tun. Die Epoche, in der das im Bereich des Politischen geschah, in dem der König zum Gott erhoben wurde, ist für immer vorbei. Die mit der Renaissance und dem Humanismus einsetzende Epoche sah die Möglichkeit des Transzendierens im Bereich des Kulturellen,

in der überragenden geistigen Leistung. Hier entstand das Prädikat des Schöpferischen, das solcher Leistung und damit auch deren Hervorbringer zuerkannt wurde: der schöpferische Mensch. Vor allem in der Kunst hat dieses Prädikat fast allgemeine Anerkennung gefunden, bis es wieder absank zum „Modeschöpfer" und dem „Schöpfer" von Frisuren. Aber die Frage besteht weiter: Ist die überragende künstlerische Leistung als schöpferisch, als Schöpfung zu bezeichnen?

In der Gegenwart ist sie zurückgetreten hinter den Möglichkeiten von Naturwissenschaft, Technik und Biologie. Ist hier nicht tatsächlich der Mensch in Funktionen des Schöpfers eingetreten, und erringt er hier nicht Möglichkeiten, die vorher dem Schöpfer allein vorbehalten waren?

Die Antwort auf beide Fragen ist einfach und eindeutig. Das Reden vom Schöpfer und vom Wirken des Schöpfers oder schöpferischem Wirken hat nur da einen Sinn, wo in ihm das Ganze gemeint ist: das Ganze der Welt und das Ganze der Menschheit. Ein Wirken, das nur Partielles bewirkt, sei dies noch so großartig und noch so eingreifend, kann nicht Schöpferwirken oder schöpferisches Wirken sein. Sowohl der Künstler, der ein Werk schafft, das in Jahrtausenden seine Bedeutung nicht verliert, wie auch der Naturwissenschaftler, der eine Kraft entbindet, die unseren Planeten Erde oder die Entwicklung des Menschen zu ändern vermag, schafft aus Vorgegebenem im Bereich des Vorgegebenen. Er kann nicht Schöpfer sein. Alle Steigerung menschlicher Leistung, auf welchem Gebiet auch immer, bleibt menschliche Leistung in den Grenzen des Menschen. Die wirklich großen und wirklich bedeutenden Leistungen

zeigen sich eben darin, daß sie vom Wissen um diese Grenze bestimmt sind. Jede Übersteigerung in ein scheinbar Übermenschliches, ob im Bereich des Politischen, des Kulturellen oder des Wissenschaftlich-Technischen, gefährdet das Humanum, das Menschsein des Menschen. Hier spricht die Schöpfungserzählung eine eindeutige Sprache, die heute noch sagt, was sie damals sagen sollte: der Mensch ist nicht da, wo Gott ist, und die Möglichkeiten des Menschen werden durch keinerlei Steigerung zu Möglichkeiten des Schöpfers.

7. *Der Baum des Lebens und der Tod*

Vom Baum des Lebens war bisher noch gar nicht die Rede. Von ihm handelte einmal eine selbständige Erzählung, die erst nachträglich mit der Erzählung von der Vertreibung der Menschen aus dem Garten verbunden wurde. Das Motiv vom Baum des Lebens begegnet nur im Schluß (3,22 und 24) und im Erzähleinsatz (2,9), wo neben dem Baum in der Mitte des Gartens, dem „Baum der Erkenntnis des Guten und Schlechten", auch der Baum des Lebens genannt ist. Die ganze übrige Erzählung hat es mit diesem Baum nicht zu tun. Der Erzähler wollte diese andere Erzählung vom Baum des Lebens, deren Kenntnis er wohl bei seinen Hörern voraussetzen konnte, mit anklingen lassen; er tat das in der Weise, daß er den Abschluß seiner Erzählung in Vers 23 mit einem zweiten Abschluß in Vers 22 und 24 verknüpfte; in diesem wird die Entfernung der Menschen aus dem Garten damit begründet, daß sie davon abgehalten werden müßten, von den Früchten des Lebensbaumes zu essen.

Die Erwähnung des Lebensbaumes in 2,9, wo er als auch im Garten stehend eingeführt wird, hat einen Sinn nur im Zusammenhang mit dem zweiten Schluß in Vers 22 und 24.

Die Einfügung dieses Motivs vom Lebensbaum ist so zu erklären: Weisheit (im Sinn umfassender Erkenntnis) und ewiges Leben sind der Gottheit eigen; aber der Mensch ist mit dem Streben nach Erkenntnis und mit dem Streben nach Leben geschaffen. Im Streben nach Erkenntnis wie im Streben nach unzerstörbarem Leben geht es um Gottgleichheit, um das Sein wie Gott, wie das in der Versuchungsszene dargestellt ist. Was der Mensch im Unterschied zu Gott ist, kann nicht deutlicher als in seiner Begrenztheit in beidem gezeigt werden. Aber da ist ein Unterschied: Die „Erkenntnis des Guten und Bösen" kann der Mensch bis zu einem gewissen Grad erlangen, auch wenn sie ihm nicht nur Aufstieg, sondern zugleich Verlust bringt; das unzerstörbare Leben ist ihm versagt, der Tod ist für ihn unbedingte Grenze.

Der Lebensbaum war eine im alten Israel bekannte Vorstellung; sie begegnet in den Sprüchen („Des Rechttuns Frucht ist ein Baum des Lebens" 11,30) und öfter. Sie begegnet aber auch im ganzen Alten Orient. Das bekannteste Beispiel ist die Pflanze des Lebens im Gilgamesch-Epos (XI, 266-295):

„Ein Verborgenes, Gilgamesch, will ich dir enthüllen,
Und ein Unbekanntes will ich dir sagen:
Es ist ein Gewächs, dem Stechdorn ähnlich,
Wie die Rose sticht dich sein Dorn in die Hand.
Wenn dies Gewächs deine Hände erlangen,

Wirst du das Leben finden.
Sein Name ist: ‚Jung wird der Mensch als Greis';
Ich will davon essen,
daß mir wiederkehre die Jugend."

Gilgamesch wird beim Tod seines Gefährten Enkidu von Grauen vor dem erbarmungslosen Todesschicksal gepackt und geht auf die Suche nach dem Leben, das dem Tod nicht ausgesetzt ist. Gilgamesch findet die Pflanze des Lebens, aber er verliert sie wieder. Es bleibt bei dem, was ihm die Schenkin beim Antritt der Reise gesagt hatte (X, 3,1-5):

„Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden.
Als die Götter die Menschen erschufen,
Teilten den Tod sie den Menschen zu,
Nahmen das Leben für sich in die Hand."

Die Vorstellung von einem Baum, einer Pflanze oder einer Frucht des Lebens entstammt dem magischen Daseinsverständnis; ihr Ursprung liegt in den primitiven Kulturen, in denen sich viele Beispiele dafür finden.
Im Zusammenhang der ganzen Erzählung soll das Verwehren des Zugangs zum Lebensbaum sagen, daß der Tod, vor dem im Zusammenhang der Gebotsübertretung gewarnt worden war, nun zum Dasein des Menschen als unbedingte Grenze hinzugehört. Als Strafe für den Ungehorsam ist er nicht bezeichnet; aber der von Gott entfernte Mensch ist der auf seinen Tod zugehende Mensch. Mit diesem Abschluß hat der Erzähler seinen Hörern noch einmal gesagt, daß der Mensch mit allen

seinen Möglichkeiten der vom Schöpfer gesegnete, mit der in die Zukunft hinein wirkenden Lebenskraft begabte Mensch in den Grenzen des ihm gesetzten Daseinsbogens bleibt, daß er gerade in diesen Grenzen Geschöpf, seinem Schöpfer gegenüber bleibt.

8. Sündenfall?

In allen Sprachen des Abendlandes hat die Erzählung die Überschrift „Der Sündenfall" erhalten. Diese Überschrift, die fest in der abendländisch-christlichen Tradition verankert ist, enthält eine bestimmte Deutung der Erzählung, die sie immer schon mitbringt. Diese Deutung wurde in der christlich-kirchlichen Dogmatik in der Lehre vom Urstand, vom Sündenfall, von der Erbsünde festgelegt. Die Bezeichnung und die in ihr implizierte Deutung ist nicht erst in der christlichen Kirche und der christlichen Tradition entstanden, sie stammt aus der spätjüdischen Überlieferung. Sie ist besonders deutlich im IV. Esrabuch zu erkennen (7,118; Übersetzung von H. Gunkel):

„Ach, Adam, was hast du gethan!
Als du sündigtest,
kam dein Fall nicht nur auf dich,
sondern auch auf uns, deine Nachkommen!"

Hier ist Adam nicht, wie in der Erzählung selbst, als Repräsentant der von Gott geschaffenen Menschen, sondern als geschichtliches Individuum verstanden, dessen „Sündenfall" durch ihn auf seine Nachkommen über-

tragen wurde. Auf dieser spätjüdischen Deutung beruht die Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde. In der Erzählung selbst ist sie nicht begründet.

Paulus steht in seiner Deutung von Genesis 2-3, wie oft festgestellt wurde, in einem erkennbaren Zusammenhang mit der spätjüdischen Deutung; sie ist nicht erst aus der Begegnung des Paulus mit dem Christusereignis entstanden.

Bei Augustin ist die Erbsündenlehre zur vollen Ausbildung gekommen. Ein für die Deutung Augustins typischer Satz ist: „So wird auch der Fall des Menschen als ein Hinuntergleiten in eine niedrigere Seinsstufe verstanden, so daß Sünde nicht als Mangel, sondern als seinsmäßige Degradierung verstanden werden muß." (Hierzu O. Loretz, Schöpfung und Mythus, S. 20-30: Der Einfluß Augustinus und der theologischen Tradition auf das christliche Schöpfungsverständnis.) Man kann heute nicht mehr sagen, daß diese Auffassung Augustins, die einen bestimmenden Einfluß in der christlich-abendländischen Tradition erhielt, dem in der Erzählung am Anfang der Bibel Gemeinten entspricht. Der nicht zutreffende Grundansatz dieser Auffassung liegt darin, daß hier vorausgesetzt wird, unsere gegenwärtige Geschichte beginne mit dem Sündenfall, während der vor diesem Fall liegende „Urstand" als ein Zustand paradiesischer Unschuld unserer gegenwärtigen Geschichte jenseitig sei. Dabei ist verkannt, daß in der Erzählung selbst der *gesamte* Geschehensverlauf vom Hineinsetzen des Menschen in den Garten bis zu seiner Vertreibung als urgeschichtliches Geschehen und damit als unserer Geschichte jenseitig gemeint ist. Im gesamten Geschehensverlauf wird Geschehendes auf eine andere Weise

dargestellt als das, was wir unter Geschichte verstehen. Die Urgeschichte erklärt das Menschsein in seinen wesentlichen Elementen als Gewordensein. Die eigentliche, die Erzählung bestimmende Frage ist: Warum ist der von Gott geschaffene Mensch ein von Tod, Leid, Mühe und Sünde begrenzter Mensch? Sie ist nicht eigentlich die objektive Frage nach der Ursache, sondern die Frage des von diesem Zwiespalt betroffenen Menschen, die in der Erzählung ihre Antwort erhält. Diese Antwort ist dann auch nicht eine objektive Auskunft, die man in eine Lehre fassen könnte. Die „Aussage" dieser Erzählung ist nicht anders zu hören, als indem man die Erzählung hört. Wohl zeigt die Erzählung einen Zusammenhang zwischen einer Schuld des Menschen und seiner Begrenztheit durch Leid, Mühsal und Tod. Aber daß „der Tod der Sünde Sold" ist, das ist hier nun gerade nicht gesagt. Die zusammen mit dem Verbot angedrohte Todesstrafe tritt *nicht* ein; dem Menschen wird trotz seines Ungehorsams der Freiheitsraum eines ganzen Lebens gewährt. Der Fluch trifft den Menschen selbst nicht, er trifft an ihm vorbei. Die Strafe entfernt den Menschen von Gott, aber das bedeutet keine völlige Trennung. Schuld und Tod gehören nun unablöslich zu seinem Dasein, aber der von Gott entfernte bleibt der von Gott versorgte, beschützte und gesegnete Mensch; er bleibt Gottes Geschöpf. Dies alles kann nur die Erzählung selbst in ihrem Gesamtverlauf und in allen ihren feinen Nuancen sagen; in eine Lehre ist das nicht zu fassen.

9. *Menschenschöpfung und Anthropologie*

Die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und der Vertreibung aus dem Garten am Anfang der Bibel hat eine menschheitliche Bedeutung, die sie immer behalten wird.

Seit dem Entstehen der naturwissenschaftlichen Anthropologie und insbesondere der Darwinschen Entwicklungslehre ist ein immer tieferer Gegensatz entstanden zwischen einer auf die Erzählung von der Erschaffung des Menschen sich berufenden kirchlichen Lehre von Urstand und Fall, der Erbsündenlehre und der naturwissenschaftlichen Erforschung der Anfänge des Menschengeschlechts. Dieser Gegensatz ist hinfällig, wenn in der Erzählung nicht zwei geschichtliche Individuen, sondern die urzeitlichen Repräsentanten der Menschheit gemeint sind, mit dem Ungehorsam nicht ein in der Geschichte fixierbarer Augenblick, sondern urzeitliches Geschehen. Für dieses sich jetzt allgemein durchsetzende Verständnis der Schöpfungserzählung führe ich noch die Stimme eines katholischen Exegeten an (H. Haag, Der „Urstand" nach dem Zeugnis der Bibel, 1968): „Die gegenwärtige Auffassung der katholischen und evangelischen Dogmatik, nach denen der Urstand eine zeitliche Phase am Anfang der Menschheitsgeschichte war . . . entspricht nicht der Bibel. Sie kennt keinen ‚ursündlichen Menschen' und somit auch keinen Urstand." Es braucht dann nicht mehr bestritten zu werden, daß das Phänomen der Sünde oder des Bösen als ein menschheitliches Phänomen in einem Jahrtausende dauernden Prozeß geworden ist, und der theologische Aspekt braucht dann den anthropologischen, psychologischen und sozialen Aspekt

der Erklärung dieses Phänomens nicht mehr auszuschließen, sie müssen dann vielmehr in ihrer Bedeutung für die Frühgeschichte des Menschen anerkannt werden. Ich verweise auf die von S. Freud eingeleitete Forschungsrichtung der Tiefenpsychologie, auf C. G. Jungs Lehre von den Archetypen, auf die Arbeit von L. Housman, Sin and Herdinstinct (1945/46) und auf die Arbeit von K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (1964[3]) und dazu O. Loretz, Schöpfung und Mythus, 1968, I, A: „Die biblische Schöpfungslehre im Zeitalter der Naturwisenschaft." Was die Erzählung Genesis 2-3 Eigenes zu sagen hat und immer zu sagen haben wird, wird in seiner Besonderheit gerade dann klar heraustreten, wenn das wissenschaftliche Erforschen der Anfänge des Menschengeschlechts in seiner Bedeutung und seiner Notwendigkeit voll anerkannt ist. Nur unter dieser Voraussetzung wird man auch erwarten können, daß in der naturwissenschaftlichen Erforschung der Anfänge des Menschengeschlechts der Tatsache wieder eine größere Bedeutung zuerkannt wird, daß in der Frühzeit der Menschheit das Werden des Menschen in allen seinen Aspekten von dem Sich-Verstehen des Menschen in seinem Gegenüber zu einer göttlichen Macht nicht ablösbar ist.

10. Adam und Christus

Was die Erzählung von der Erschaffung des Menschen am deutlichsten und am eindeutigsten mit dem Bericht vom Wirken Jesu Christi im Neuen Testament verbindet, ist der universale Horizont. Hier wie dort wird der

Mensch in seinem Menschsein jenseits der partikularen Begrenzungen gesehen. Und auch darin stimmt die Botschaft des Neuen Testaments mit der Darstellung der Erschaffung des Menschen am Anfang der Bibel überein, daß das eigentliche Sein des Menschen in seinem Geschaffensein mit allen seinen Möglichkeiten und in seinem Begrenztsein durch Sünde und Tod gesehen wird.

Wenn in der Darstellung der Menschenschöpfung der Priesterschrift der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wird und dies bedeutet: zu Gottes Entsprechung, damit etwas zwischen Gott und diesem Geschöpf geschehen kann, dann sagt das Neue Testament, daß das zwischen Gott und Mensch Geschehende seine Mitte hat in dem, was von Jesus von Nazareth berichtet ist. Wenn in der jahwistischen Darstellung der Menschenschöpfung das zwischen Gott und Mensch Geschehende damit einsetzt, daß Gott in einem Gebot dem Menschen die Möglichkeit und die Freiheit gibt, sich zu ihm zu verhalten, und erzählt wird, wie die Begrenztheit des Menschen von Leid und Tod mit dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott und mit dem Vergehen gegen den Bruder zusammenhängt, dann sagt das Neue Testament, daß es eben darum geht im Wirken und Reden, im Leiden und Sterben Jesu.

Die Eigenart der Berichte von Jesus von Nazareth in den Evangelien liegt darin, daß in seinen Begegnungen mit anderen Menschen, daß in seinem Reden und in seinem Handeln das elementar Menschliche schlechthin beherrschend ist. Es geht darin um den Menschen in seiner Geschöpflichkeit, den Menschen in seinem Hunger und seinem Durst, den kranken und den gesunden Menschen,

den Menschen in den elementaren Gemeinschaftsformen, den Menschen mit der Frage nach dem Sinn seines Lebens, mit der Frage nach Erfüllung. Und in dem Werk, zu dem sich Jesus von seinem Vater bestimmt weiß, geht es um die Begrenzungen menschlichen Daseins, um die es auch in der Erzählung von der Erschaffung des Menschen geht: um seine Fehlsamkeit, um das Leid und den Tod.

Mit alledem steht Jesus von Nazareth mit seinen Jüngern ganz in der Tradition seines Volkes und dessen Geschichte; sein Werk ist zunächst für dieses Volk bestimmt, zu dem er gehört und in dem und für das er wirkt. Aber vom Anfang seines Wirkens bis zu dessen Ende ist er bestimmt für den Menschen in seiner Geschöpflichkeit, in den elementaren Zügen seines Menschseins, wie sie die Schöpfungserzählung darstellt.

So ergeben sich die Beziehungen zwischen dem Erzählen von der Erschaffung des Menschen am Anfang der Bibel zu dem, was die Evangelien des Neuen Testaments von Jesus von Nazareth erzählen, ganz von selbst, es bedarf da keiner Systematisierung und keiner abstrakt-theologischen Begrifflichkeit. Mit unaufdringlicher Selbstverständlichkeit ergibt es sich, daß es der in den Schöpfungserzählungen dargestellte Mensch ist, der uns in den Evangelien begegnet, daß es die in der Erschaffung des Menschen angelegte Geschichte zwischen Gott und dem Menschen ist, von denen die Evangelien berichten.

V. Schöpfung und Erlösung

Wenn wir nach Schöpfung und Erlösung fragen, liegt es nahe, dort einzusetzen, wo von beidem gültig und regulativ gesprochen wird, im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Es faßt das Wirken des Schöpfers, das Werk Jesu Christi und das Wirken des Heiligen Geistes unter dem Glaubensbegriff zusammen. In dieser Zusammenfassung liegt offenbar Fundamentales, allen christlichen Kirchen Gemeinsames. Von diesem Fundament her ist es uns wiederum in allen christlichen Kirchen selbstverständlich geworden, dieses dreifache Wirken Gottes unter dem Glaubensbegriff zu fassen. Fragt man hier aber nach der biblischen Begründung, so sieht dies nicht mehr so selbstverständlich aus. Es zeigt sich nämlich, daß das Reden von der Schöpfung in der Bibel nicht in gleicher Weise unter den Glaubensbegriff gefaßt wird wie das Reden von der Erlösung. Sieht man genauer in das Neue wie in das Alte Testament, so stößt man auf die überraschende Tatsache, daß überhaupt niemals das Verb glauben auf den Schöpfer bezogen oder im Zusammenhang des Redens von der Schöpfung gebraucht wird.

1. Hier müssen zwei Fragen gestellt werden: Worin ist es begründet, daß im Alten Testament Schöpfer und Schöpfung niemals mit dem Glauben in Verbindung

gebracht werden? Und: Was geschieht mit der Unterordnung des Schöpferwirkens Gottes unter den Glaubensbegriff?

Zur ersten Frage: Der alttestamentliche Glaubensbegriff setzt die Möglichkeit einer Alternative voraus, genau wie unser profan-alltäglicher Gebrauch des Wortes. In unserer Sprache fragt man auch: Glaubst du das, oder glaubst du das nicht? In der ältesten Schicht des Alten Testaments begegnet das Verb ‚glauben' meist in negativer Wendung, d. h., der Glaube fällt da auf, wo einer nicht glaubt. Im Alten Testament ist nun eine Alternative zum Schöpfungsglauben oder Glauben an den Schöpfer nicht vorhanden und nicht denkbar. Die Erschaffung der Welt ist kein Glaubensgegenstand, sondern eine Denkvoraussetzung. Ein rettendes Handeln Gottes kann durchaus Glaubensgegenstand sein, die Schöpfung nicht.

Zur zweiten Frage: Wenn nun das Schöpferwirken Gottes unter den Glaubensbegriff gefaßt wird, vollzieht sich zwangsläufig eine weitgehende Annäherung der Schöpfung an die Erlösung. Die Schöpfung ist dann etwas, was man glauben kann oder nicht glauben kann, sie wird im gleichen Sinn Glaubensgegenstand wie die Erlösung. Damit besteht die Möglichkeit einer weitgehenden unbewußten Abwandlung dessen, was die Bibel mit dem Reden von Schöpfer und Schöpfung meint. Das gleiche zeigt sich an einem andern Punkt. Wie dem Glaubensbegriff, so wurde die Schöpfung auch dem Offenbarungsbegriff untergeordnet. Man spricht von einer Schöpfungsoffenbarung, entsprechend einer Heilsoffenbarung — oder abstrakter gefaßt: von einer revelatio generalis und specialis. Durch die Frage, ob und wie sich Gott

durch die Schöpfung oder durch die Natur offenbare, ist eine ganze Kette theologischer Diskussionen entstanden. Man kann diese Unterscheidung auf Paulus bzw. auf einen Zusammenhang im Römerbrief stützen. Im Alten Testament ist dies schlechthin unmöglich, niemals wird da Schöpfung Gegenstand einer Offenbarung, niemals wird sie in irgendeiner Weise mit Offenbarung in Zusammenhang gebracht. Oder wir reden heute ganz selbstverständlich vom biblischen Zeugnis von der Schöpfung. Das ist ein ungenaues Sprechen, denn die Schöpfung ist etwas, was ihrem Wesen nach nicht bezeugt werden kann. Es war kein Zeuge dabei. Darum kann es in keinem Sinne ein Zeugnis von der Schöpfung geben.

2. Nun einige Bemerkungen zu den Worten Schöpfung und Erlösung. Es gibt in der priesterschriftlichen Darstellung ein besonderes Wort für Gottes Schöpfung: bara', ein spezifisch theologisches Wort. Das ist von wesentlicher Bedeutung, denn dieses bara' kommt im Alten Testament nur mit dem Subjekt Gott vor, niemals hat dieses Verb einen Menschen zum Subjekt. Und niemals kann ein Material genannt werden, aus dem Gott die Welt schafft. Nun hat man aber diesen Begriff bara' sehr überbetont und gesagt, daß gewissermaßen die biblische Schöpfungstheologie in diesem Begriff bara' schon enthalten sei. Daß dies übertrieben ist, läßt sich daran erkennen, daß die Priesterschrift selbst daneben gleichbedeutend das einfache Wort „machen" hat. Das Eigentümliche des Schöpfungsglaubens kann nicht in eine Vokabel gefaßt werden. Die Priesterschrift läßt vielmehr im Reden von der Schöpfung die alten primitiven Schichten mitsprechen, die einfach von einem Ma-

chen oder Bilden gesprochen haben. Sie will diese primitive Sprache nicht abstoßen, sondern will sie mitnehmen. Dasselbe gilt für die priesterschriftliche Darstellung der Schöpfung im ganzen. Sie ist aus zwei Schichten zusammengefügt; nur die jüngere Schicht kennt die Erschaffung durch das Wort; in diese Darstellung vom Schaffen Gottes durch das Wort ist die ältere vom Machen oder Scheiden oder Bilden Gottes aufgenommen worden. Daraus ist zu schließen, daß im Alten Testament nicht eine bestimmte Darstellungsweise der Schöpfung zur allein richtigen erklärt wird, sondern verschiedene Darstellungsweisen nebeneinander bestehen.

Und nun zu den Begriffen der Erlösung. In der deutschen Sprache klingt das Wort Erlösung religiös. Es ist zwar von der religiösen Sprache wieder in die profane Sprache übergegangen, so daß man in der profanen Sprache sagen kann: Ich fühle mich wie erlöst. Aber der religiöse Klang ist von diesem Wort nicht abzustreifen. Es ist ein spezifisch religiöses Wort. Der Begriff der Erlösung geht seiner Wortbedeutung nach zurück auf die alttestamentlichen Grundbegriffe des Errettens, des Losreißens, des Befreiens und des Auslösens. Sie haben keine spezifisch religiöse Bedeutung, sondern geben die menschliche Erfahrung der Rettung wieder, unabhängig davon, wer der Rettende ist. Das deutsche Erlösen kommt in einer langen Geschichte von der Sprache des griechischen Neuen Testaments und der Septuaginta.

An die Stelle des griechischen soteria ist in der lateinischen Bibel salus getreten. Salus ist etwas anderes als soteria. Dem lateinischen salus entspricht das deutsche Heil. Das lateinische salus erkennt man in seinem Charakter am besten daran, daß es zur Bildung von Grüßen

benützt wird, ebenso in den romanischen Sprachen. Das im Hebräischen dem salus Entsprechende ist aber nicht irgendein Wort des Rettens, sondern es ist šalom, das Zustandswort für Heil-Sein, besonders vom Heil-Sein einer Gemeinschaft. Hier hat sich ein grundlegender Wandel vollzogen. Unser Begriff Heil, auch in den Zusammensetzungen wie Heilsgewißheit oder Heilsgeschichte, beruht auf einem Wort, dem das griechische soteria kaum, das dahinterstehende hebräische Wort gar nicht entspricht. An die Stelle eines Aktes, der Rettung oder Erlösung, ist der Zustandsbegriff das Heil getreten. Dieser Zustandsbegriff gehört ursprünglich in den Zusammenhang des segnenden, nicht des rettenden Handelns Gottes.

3. Wie gehören Schöpfung und Erlösung, Gottes schaffendes und Gottes rettendes Tun in der Bibel zusammen? Das Apostolicum, unser Ausgangspunkt, faßt drei Grundweisen des Wirkens Gottes zusammen, das Schaffen, das Retten in Christus und das Wirken Gottes durch den Heiligen Geist; und zwar in der Weise, daß alle drei dem Begriff des Glaubens untergeordnet werden. Nun hat dieses christliche Credo eine Vorgeschichte im Alten Testament, in dem sogenannten geschichtlichen Credo, das G. von Rad herausgestellt hat. In diesem geschichtlichen Credo bekennt Israel die rettenden Taten Gottes am Anfang. Diese rettenden Taten Gottes setzen mit dem Exodus-Geschehen ein, und manchmal deuten sie das, was davor war, in der Väterzeit an. Aber das Schaffen Gottes kommt in diesem Credo nicht vor.
a) Woran liegt das? Wir fragen zunächst: Gibt es im Alten Testament nirgendwo eine Zusammenfassung von

beidem? Ja, es gibt dies im Gotteslob der Psalmen. Im Gotteslob ist alles, was Gott tut, auf eine einzige Polarität gebracht. Das wird deutlich im 113. Psalm. Da wird zu Anfang zum Preis Gottes gerufen: „Lobet ihr Knechte den Herrn, lobet den Namen des Herrn!" In der Mitte des Psalms steht der Satz: „Wer ist dem Herrn gleich, unserm Gott, im Himmel und auf Erden, ihm, der droben thront in den Höhen, der herniederschaut in die Tiefe?" Das ist das Gotteslob Israels, diese polare Aussage von Gottes Majestät und seinem Sich-Herabneigen in die Tiefe. Deswegen schaut Gott in die Tiefe, um aus der Tiefe zu erhöhen; von den Menschen aus gesehen bedeutet dieses Erhöhen Rettung. Diese Grundaussage des Gotteslobes geht bis in den Anfang des Neuen Testamentes weiter, vor allem im Magnificat am Anfang des Lukas-Evangelium. Wenn nun die eine Seite dieser Polarität, „Der in der Höhe thront", entfaltet wird, so geschieht das meist in zwei Aussagen: Gottes Majestät erweist sich darin, daß er der Schöpfer, und darin, daß er der Herr der Geschichte ist. So etwa im Psalm 33. Das bedeutet: Das Verhältnis des Redens vom Retter, von Gott als dem Heiland und von Gott als dem Schöpfer ist ein polares. Es kann nur so dargestellt werden, daß das eine dem andern gegenübersteht und daß man die Majestät Gottes in der Weise entfaltet, daß man vom Schöpfer spricht. Daß ein polares Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung besteht, ist dann für das gesamte Reden von diesen Komplexen im Alten Testament entscheidend. Es wird niemals versucht, beides unter einen Begriff zu bringen. Deswegen gibt es keinen übergeordneten Offenbarungsbegriff oder Glaubensbegriff. Man muß immer zwei Sätze sagen. Es

läßt sich nicht auf einen Nenner bringen oder, anders gesagt: der gemeinsame Nenner von Schöpfung und Erlösung ist nicht ein Glaubens- oder Offenbarungsbegriff, sondern er liegt in Gott selbst. Das Wirken des Schöpfers ist im Alten wie im Neuen Testament ein eigener Zusammenhang; er ist anders entstanden und hat eine andere Geschichte als das Wirken des Retters.

b) Ich gehe vom Neuen Testament aus. Was im Neuen Testament vom Schöpfer geredet wird, setzt eine Tradition voraus. Es könnte im Neuen Testament so vom Schöpfer nicht geredet werden, wenn nicht ein Wissen vom Schöpfer immer mitginge mit dem, was die neutestamentlichen Schriftsteller vom Schöpfer sagen. Wenn nämlich im Neuen Testament vom Schöpfer die Rede ist, dann geschieht das immer relativ beiläufig. Es gibt im Neuen Testament keine größeren Komplexe, die nur vom Schöpfer um des Schöpfers willen handeln; an dieser Stelle wußten sich die im Neuen Testament Sprechenden als Erben. Sie haben als Erben das Reden des Schöpfers in einen neuen Zusammenhang zu fügen versucht, je in ihrer Weise. Das geschieht z. B. bei Paulus im Römerbrief; es geschieht auf eine ganz andere Weise im Johannes-Evangelium im Prolog, in dem eine überkommene Geschichte des Redens vom Schöpfer hineingenommen wird in ein neues Reden vom Erlöser. Es geschieht wieder in anderer Weise im Hebräerbrief und wieder in anderer Weise im Kolosserbrief. Für das Reden vom Schöpfer im Neuen Testament ist bestimmend Tradition und Interpretation. Die Frage ist: Warum mußten sie denn überhaupt vom Schöpfer reden? Diese Frage ist von den Markioniten radikal gestellt worden. Und die Antwort ist gegeben worden: Nein, unser Gott,

der Vater Jesu Christi, ist nicht der Schöpfer. Von da an hat sich dann die christliche Lehre vom Schöpfer gefestigt, im Gegensatz zu den Markioniten. Aber daß die Markioniten diese Frage gestellt haben, war für die Geschichte der Kirche einfach notwendig. Einmal mußte jemand so fragen. Denn im christlichen Reden als solchem ist das Reden vom Schöpfer nicht begründet. Das mußte einmal klar heraustreten. Jetzt erst wurde deutlich, daß man von Jesus Christus doch nicht reden kann, ohne vom Schöpfer zu reden. Und das ist so geblieben bis auf den heutigen Tag. In unserer Gegenwart gibt es wieder radikale Versuche, das Reden vom Schöpfer aus dem christlichen Reden auszuschalten. Und wieder ist die christliche Kirche gefragt, warum sie eigentlich daran festhält, daß Gott der Schöpfer ist, was ein neues Durchdenken dieses Tatbestandes erfordert. Wir können zunächst feststellen: das Reden vom Schöpfer im Neuen Testament ist überkommenes Reden; aber es ist als überkommenes für die Botschaft des Neuen Testamentes von der Rettung notwendig. Weil die Rettung in Christus für die ganze Welt und die ganze Menschheit geschehen ist, muß sie mit dem Schöpfer der Welt und der Menschheit verbunden sein.

Im Alten Testament ist das nicht anders. Das Reden vom Schöpfer ist innerhalb des alttestamentlichen Traditionskreises nicht geschaffen worden, sondern die alttestamentlichen Schriftsteller sind genauso Erben wie die neutestamentlichen, wenn sie vom Schöpfer reden. Zwar ist das Reden vom Schöpfer im Alten Testament ungleich reicher und vielfältiger; aber wir können heute nicht mehr daran vorbei, es ist das Reden von Erben, es ist das Reden von solchen, die empfangen haben, die,

formal gesehen, wie der Verfasser des Johannes-Prologs empfangen und interpretiert haben. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wurden die ersten sogenannten religionsgeschichtlichen Parallelen zu Genesis 1 bekannt, vor allen Dingen die babylonische Schöpfungsgeschichte in dem Epos enuma elish, in dem ein bestimmter Abschnitt in eigentümlicher Weise der Schöpfungsgeschichte in Genesis 1 entspricht. Von da ab haben die Ausleger des Alten Testamentes, und zwar jüdische, katholische und evangelische, überwiegend eine apologetische Haltung eingenommen, in der die Intention darauf ging, nachzuweisen, daß die biblische Schöpfungsgeschichte doch einzigartig und allen Parallelen unbedingt überlegen sei. Mit diesem verteidigenden Reden werden wir dem Tatbestand nicht mehr gerecht. Wir merken nämlich heute, daß diejenigen, die diese gewaltigen Kapitel der Bibel geschrieben haben, wußten, daß sie Erben waren, daß sie also gar nicht etwas, wie wir sagen, Originales schaffen wollten, sondern daß die ganze Intensität, das ganze Pathos des Redens in der Urgeschichte darauf liegt, eine Brücke zu schlagen zwischen dem, was längst, Jahrtausende lang, andere Leute gesagt hatten, und dem Glauben an Jahwe allein. Die wirklich atemberaubende Kunst dieser biblischen Urgeschichte liegt eben in diesem Brückenschlag. Wenn etwa in dem jahwistischen, im älteren Schöpfungsbericht gesagt wird, daß Gott den Menschen aus Erde oder Ton gebildet habe, so hat man früher gedacht, dies sei für die Leute, denen das gesagt wird, eine Gottesoffenbarung gewesen. Wir wissen heute, daß die Schöpfung des Menschen aus Ton oder Erde über das Babylonisch-Ägyptische ganz weit in die primitiven Religionen zurückgeht und an

vielen Orten auf der ganzen Welt begegnet. Es ist damit nicht etwas spezifisch Eigenes oder Neues in der biblischen Urgeschichte gesagt; die, die das sagten, und die, die es hörten, kannten es und haben es nicht im Sinne einer neuen Gottesoffenbarung gehört. Das gilt nicht nur für eine uns primitiv vorkommende Vorstellung wie die von der Erschaffung des Menschen aus Ton; es gilt genauso für die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. Das Erschaffen nach dem Bilde Gottes begegnet sowohl im Zweistromland wie auch in Ägypten. Darüber hinaus ist es einer der Züge, die auf die primitiven Religionen zurückgehen. Auf dem Hintergrund dieser Vorgeschichte wird auch der Sinn des Redens vom Erschaffen des Menschen nach dem Bild Gottes klar. Es ist damit nicht etwas am Menschen gemeint, etwa seine Geistigkeit, seine Persönlichkeit oder auch sein aufrechter Gang, sondern das Menschsein als solches. Gott hat den Menschen zu seiner Entsprechung, zu seinem Gegenüber geschaffen.

Es kommt eine weitere wichtige Änderung der bisherigen Ansicht hinzu. Man hat bisher weithin die Schöpfungsgeschichten zurückgeführt auf die intellektuelle Frage des Menschen nach der Herkunft der Welt, des Lebens und des Menschen. Die Ursprungserzählungen aber sind erwachsen aus der Sorge des Menschen in seinem Dasein; es geht in den Ursprungserzählungen um das Bestehen der Welt und der Menschheit und nicht um die intellektuelle Frage nach der Herkunft.

Kommen wir von diesen großen Zusammenhängen her, so müssen wir sagen, daß im gesamten Komplex der Urgeschichte zunächst einmal die Bibel mit sehr vielen Religionen der Menschen zusammensteht in einem Re-

den vom Anfang und von der Urzeit und daß dieser Feststellung die Frage nach der Besonderheit der biblischen Aussage folgen muß. Damit wird, meine ich, die Verteidigungshaltung überwunden werden können. Viele Forschungszweige, Religionsgeschichtler, Ethnologen, Theologen u. a., sind dabei zu der erstaunlichen Entdeckung gekommen, daß das Reden von der Urzeit in der Menschheit nicht unendlich variabel ist, so daß es also unendlich viele Möglichkeiten der Vorstellung vom Anfang der Welt gäbe, sondern aufs ganze gesehen sind diese Darstellungsweisen erstaunlich sparsam. Es gibt nicht unbegrenzt viele Schöpfungsvorstellungen, sondern einige wenige Grundtypen mit Variationen, die sich ziemlich leicht erfassen lassen für die ganze Erde. Von da aus kann man das Besondere der biblischen Aussage klarer sehen als bisher. Nun gehört in unsere christliche Dogmatik ja zu der Urzeit unlösbar hinzu das Reden vom Sündenfall. Damit ist die biblische Aussage von der Urgeschichte beschränkt worden auf Gen. 1—3, als die Schöpfungserzählung und die Erzählung vom Sündenfall. Was in 4—11 noch folgt, hat kein eigenes Wort mehr gehabt. Zu Kap. 4—11 gehören als ein Wesensbestandteil die Genealogien. In dieser Gattung der Genealogien wird gesagt, daß die Segenskraft Gottes, die er dem von ihm geschaffenen Menschen mitgegeben hat, wirksam wird. So besteht also ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Schöpfungsgeschichte und den Genealogien, die von Adam bis zu Abraham führen. Und das andere: Die Bezeichnung der Geschichte vom Sündenfall ist irreführend. Diese Benennung Sündenfall, die auf spätjüdische Auslegungen zurückgeht, gibt die Suggestion, als sei die Menschheit auf einer

bestimmten Ebene geschaffen worden, und dann sei durch die Sünde eines Individuums die ganze Menschheit gewissermaßen in eine tiefere Ebene gesunken, und alle weitere Geschichte spiele sich auf dieser tieferen Ebene ab bis zu Christus. Das ist eine Vergröberung des biblischen Tatbestandes. Die Urgeschichte zeigt vielmehr in großer Tiefe und Klarheit, daß zum Geschaffensein des Menschen dies gehört, daß er als ein Sich-Verfehlender geschaffen ist. Und dieses Sich-Verfehlen des Menschen ist nicht ein einmaliger Akt in der Geschichte, sondern geschieht in vielfacher Weise. Das ist in der jahwistischen Urgeschichte dadurch ausgedrückt worden, daß in ihr verschiedene Weisen des Sich-Verfehlens gezeigt werden. Grundlegend ist die Übertretung des Gottesgebotes, das zur Vertreibung aus dem Garten Gottes, aus dem Paradies führt. Aber dazu gehört unmittelbar die Möglichkeit des Menschen, in seiner eigenen Gattung zu morden, etwas, was den Menschen vom Tier unterscheidet, das nicht andere Tiere seiner eigenen Gattung tötet (Gen. 4). Gott läßt den Menschen weiterleben als den, der seinesgleichen tötet. In der Erzählung vom Turmbau zu Babel wird eine ganz andere Form des Sich-Vergehens des Menschen, das Überschreiten von Grenzen, sichtbar. So werden eine Reihe von Grenzüberschreitungen in Gen. 1—11 dargestellt. Das Besondere der biblischen Aussage der Urgeschichte von der Sünde ist das Sich-Verfehlen und Sich-Versündigen des Menschen in mannigfaltiger Weise. Der in ihren Verfehlungen und Übertretungen von Gott getrennten Menschheit wird aber die Segenskraft nicht entzogen. Der Schöpfungssegen bleibt bestehen und wirkt sich in der Generationenfolge aus.

c) Das Wirken des rettenden Gottes bildet die Mitte des Alten wie des Neuen Testaments. Wie in der Mitte des Neuen die Botschaft von der Rettung in Christus steht, so in der Mitte des Alten Testaments das Bekenntnis der Errettung Israels am Anfang. Die Beziehung der Rettung zur Schöpfung im Alten Testament läßt sich am deutlichsten aus dem Aufbau des Pentateuch erkennen. In der Mitte des Pentateuch steht die rettende Tat Gottes an seinem Volk beim Auszug aus Ägypten. Von ihr her ist das Ganze konzipiert. Dann erweitert sich diese Mitte zunächst über die eine Existenzform des Volkes vor dieser Zeit darstellenden Vätergeschichten bis zur Urgeschichte. Der Bericht von Gottes Rettung ist die Mitte. Aber von dieser Rettung kann nicht erzählt werden, ohne sie auf die Vorgeschichte zu gründen; und diese wird ausgeweitet bis zum Horizont des Anfangs der Menschheit. Das, was an Israel geschehen ist, ist nicht an Israel allein geschehen, Gott meinte darin ein Handeln an der Menschheit. Darum wird alles bis zum Ursprung zurückgeführt. Damit hängt es zusammen, daß die Rettung Gottes, die soteria, ein in der Geschichte wandelbares Geschehen ist. Israel wird von Gott so geführt, daß es wohl Gott als den Retter preist und sein Gottesverhältnis auf die Rettung am Anfang gründet, dennoch aber Gottes Retten nicht nur als vergangenes kennt, denn es geht immer auf das Heilshandeln Gottes zu. Zunächst war die grundlegende Gefährdung Israels die seiner politischen und kreatürlichen Existenz. Auf dem Weg durch die Wüste sah Israel sich bedroht durch die Naturmächte Hunger, Durst und gleichzeitig durch Feinde; als es in sein Land kam, durch politische Mächte. Dann wird die eigentliche

Gefährdung Israels eine ganz andere, die durch den Abfall von seinem Gott. Das ist eine der eingreifenden Wandlungen in der Geschichte Israels mit seinem Gott, daß an die Stelle der Gefährdung der äußeren Existenz durch äußere Feinde die Gefährdung Israels durch sich selbst in seinem Abfall von Gott treten kann. An dieser Stelle stehen die Propheten. Sie stehen dort, wo die eigentliche Gefährdung des Volkes der Abfall geworden ist. Eine Rettung kann jetzt nicht mehr dadurch erfolgen, daß die Feinde Israels vernichtet werden, sondern nur damit, daß Israel zu seinem Gott umkehrt. Darin ist es begründet, daß bei Deutero-Jesaja die Rettung — Rettung als Heimführung — begründet wird auf die Vergebung. Die Begründung der Rettung auf die Vergebung erfolgt nicht erst im Neuen Testament, sondern schon bei Deutero-Jesaja. Die Vergebung als die Grundlage der Rettung ist bei Deutero-Jesaja schon verkündet. Bei diesem Propheten begegnet uns auch die engste Verbindung von Schöpfung und Erlösung im Alten Testament; er weist die ohnmächtigen Reste seines Volkes in der Verbannung in seiner Verheißung der Heimkehr auf die Majestät des Schöpfers hin: „Hast du nicht gehört? Ewiger Gott ist Jahwe, Schöpfer der Enden der Erde, er wird nicht müde, er wird nicht matt!“ (Jesaja 40, 12—31).

Dieselbe Polarität von Schöpfung und Erlösung zeigt sich im Wirken Jesu, wie es sich darstellt im Aufbau der Evangelien. Sie sind nicht nur eine Einleitung zur Leidensgeschichte. Was Jesus im ersten Teil der Evangelien tut, entspricht dem Segenswirken Gottes. Hier ist Jesus der Heilende in dem ganz einfachen Sinn, daß er die von Gott gegebene Schöpfung, das von Gott gegebene

Geschaffensein heilt und wieder zurechtbringt, indem er Kranke gesund macht, indem er Hungernde speist und Menschen, die in Todesgefahr sind, errettet. Dasselbe kann auch die Aussendung der Jünger in Matthäus 10 zeigen. Hier werden die Jünger Jesu nicht nur mit einer Botschaft ausgesandt, sondern auch mit einem Segen. Das gleiche zeigt sich in der Apostelgeschichte. Sie erzählt nicht nur eine Geschichte der christlichen Botschaft, sondern gleichzeitig der Führung und Segnung. Der Gott, der die Boten Jesu Christi auf ihrem Weg führt, behütet und ihnen zu rechter Stunde das rechte Wort gibt, ist derselbe, der in den alttestamentlichen Geschichten, etwa in Gen. 24, den Knecht Abrahams führt, behütet und ihm zur rechten Stunde das rechte Wort gibt. Schließlich weise ich auf die Apokalyptik hin. Es zeigt sich eine deutliche Entsprechung von Apokalyptik und Urgeschichte. In der Apokalyptik tritt die Universalität wieder auf, die das Reden von der Schöpfung und der Urzeit bestimmte. Am Ende geht es nicht mehr nur um das Schicksal der Gemeinde und nicht mehr nur um das Schicksal des christlichen Glaubens, sondern es geht um das Schicksal der ganzen Welt, so wie es in den ersten elf Kapiteln der Genesis um das Schicksal der ganzen Welt in Gottes Schöpfungs- und Segenshandeln geht.
Durch die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments also zieht sich die Polarität von Schöpfung und Rettung. Ihre Beziehung zueinander ist äußerst vielfältig. Sie lassen sich nicht auf einen Begriff bringen, sie lassen sich aber auch nicht voneinander lösen.

Anm.: Teil V aus „Weltliche Vergegenwärtigungen Gottes", Weltgespräch 2, Herder 1967, S. 19—26.

BIBLIOTHEK
THEMEN DER THEOLOGIE
KREUZ VERLAG

Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz
Jeder Band ca. 176 Seiten, Ppbd. mit Rückenschild, farbigem Bütten-Überzugspapier und mehrfarbigem Schutzumschlag

Die Autoren und ihre Themen

Jesus	Herbert Braun
Zukunft	Wolf-Dieter Marsch
Frieden	Hans Schmidt
Auferstehung	Ulrich Wilckens
Vernunft	Gert Otto
Gebet	Walter Bernet
Bibel – Das Alte Testament	Hans Walter Wolff
Tod	Eberhard Jüngel
Bibel – Das Neue Testament	Günther Bornkamm
Schöpfung	Claus Westermann
Mensch	Jürgen Moltmann
Gott	Heinrich Ott
Kommunikation	Hans-Dieter Bastian
Moral	Dietrich von Oppen

Der große Erfolg dieser Buchreihe hat den Verlag veranlaßt, einige Ergänzungsbände in seine Planung aufzunehmen. Diese Bände unterscheiden sich in Umfang und Preis von den bisherigen. Die Subskribenten der Bibliothek Themen der Theologie können jedoch diese Ergänzungsbände zu einem Sonderpreis, der 10 % unter dem Ladenpreis der jeweiligen Einzelbände liegt, erwerben.

Als erste Ergänzungsbände sind erschienen:

Leiden	Dorothee Sölle
Kreuz	Hans-Ruedi Weber
Religion	Hubertus Halbfas

Weitere Bände befinden sich in der Planung
(Kirche – Glauben – Erlösung)

Professor D. Claus Westermann

Geboren 1909, promovierte nach dem Krieg an der Universität Zürich. Er übernahm ein Pfarramt an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin und wirkte gleichzeitig als Dozent an der dortigen Kirchlichen Hochschule. Seit 1958 ist er Ordinarius für Altes Testament an der Universität Heidelberg.

BIBLIOTHEK
THEMEN DER THEOL
KREUZ-VERLAG

BAND 12

09-CCY-166